MAURIZIO LAZZARATO

POTENCIAS DE LA INVENCIÓN

La psicología económica de Gabriel Tarde contra la economía política

Cactus | OCCURSUS

Maurizio Lazzarato es sociólogo y filósofo. Se formó en los años 70 en la Universidad de Padua, en Italia, pero debió exiliarse a París en los 80 tras su participación en el movimiento Autonomia Operaia. Colaboró en la revista *Futur antérieur* y forma parte de la redacción de *Multitudes* desde su fundación. Dirige proyectos de investigación en las Universidades París 1 y París 8, y es profesor invitado de la Universidad de San Martín (Buenos Aires). Se especializó en los modos de subjetivación en el capitalismo financiero, el trabajo inmaterial y capitalismo cognitivo, y los movimientos post-socialistas. Publicó, entre otros, *Políticas del acontecimiento* (Tinta Limón, 2006) y *La fábrica del hombre endeudado* (Amorrortu, 2013).

Maurizio Lazzarato

POTENCIAS DE LA INVENCIÓN

La psicología económica de Gabriel Tarde contra la economía política

Lazzarato, Maurizio
Potencias de la invención: la psicología económica de Gabriel Tarde contra la economía política / Maurizio Lazzarato.
- 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Cactus, 2018.
384 p. , 22 x 15 cm. - (Occursus; 21)

Traducción de: Andrés Abril.
ISBN 978-987-3831-27-0

1. Filosofía. 2. Economía. 3. Política . I. Abril, Andrés, trad. II. Título.
CDD 320.01

Cet ouvrage, publié dans le cadre du Programme d'Aide à la Publication Victoria Ocampo, bénéficie du soutien de l'Institut Français.

Esta obra, publicada en el marco del programa de Ayuda a la Publicación Victoria Ocampo, cuenta con el apoyo del Institut Français.

Título original: *Puissances de l'invention: La Psychologie économique de Gabriel Tarde contre l'économie politique*
Autor: Maurizio Lazzarato

© LES EMPECHEURS DE PENSER EN ROND | ÉDITIONS DE SEUIL, 2002

© EDITORIAL CACTUS, 2018

Traducción: Andrés Abril
Imagen de tapa: Staroméstsky orloj (detalle)
Maquetación y diagramación: Manuel Adduci
Impresión: Gráfica MPS

Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723
ISBN: 978-987-3831-27-0

IMPRESO EN LA ARGENTINA | PRINTED IN ARGENTINA

www.editorialcactus.com.ar
editorialcactus@yahoo.com.ar

Maurizio Lazzarato

POTENCIAS DE LA INVENCIÓN

La psicología económica de Gabriel Tarde contra la economía política

Traducción de Andrés Abril

Editorial Cactus

serie OCCURSUS

Índice

Introducción **La afirmación de la multiplicidad en el fenómeno económico** 7

I. **La cooperación entre cerebros y lo virtual** 29

II. **Oposición y simpatía** 71

III. **Subjetividad, acción y trabajo** 103

IV. **Teoría de las riquezas, teoría de los conocimientos, teoría de las artes** 141

V. **La memoria social: representaciones y creencias** 203

VI. **Invención y trabajo, memoria y atención en la cooperación entre cerebros** 237

VII. **De la propiedad** 283

VIII. **La política de la multiplicidad** 309

Conclusión 373

Mis agradecimientos van dirigidos a Anne Querrien, quien pacientemente leyó y releyó mi francés italiano. También están dirigidos a Bruno Karsenti, Éric Alliez, Jeròme Ceccaldi, Jean Ferreux, Saverio Ansaldi, Caroline Dangles y Jeanne Revel, quienes leyeron completa o parcialmente el manuscrito. Van dirigidos igualmente al equipo del laboratorio Matisse-Isys (Antonella Corsani, Yann Moulier-Boutang, Bernard Paulré, Carlo Vercellone, Patrick Dieuaide, Jean-Marie Monnier, Pascal Jollivet), cuyo trabajo sobre el capitalismo cognitivo ha sido una referencia para mi propio trabajo. Finalmente, mis agradecimientos para Aldo Bonomi (Aaster-Milan) y François Rosso (CLCV), quienes me brindaron los medios para continuar este trabajo hasta el final. Agradezco al Centre National du Livre, que me otorgó una beca para la escritura de esta obra.

Bibliografía de Gabriel Tarde

PE: *Psychologie économique*, Félix Alcan, París, 1902.
MB: *Maine de Biran et l'évolutionnisme en psychologie*, Les Empêcheurs de penser en rond, París, 2000.
OU: *L'opposition universelle*, Les Empêcheurs de penser en rond, París, 1999.
TP: *Les transformations du pouvoir*, Félix Alcan, París, 1899.
OF: *L'opinion et la foule*, PUF, París, 1989.
TD: *Les transformations du droit*, Félix Alcan, París, 1899.
LGS: *La logique sociale*, Les Empêcheurs de penser en rond, París, 1999.
LLS: *Les lois sociales*, Les Empêcheurs de penser en rond, París, 1999.
MS: *Monadología y sociología*, traducción de Pablo Ires, Cactus, Buenos Aires, 2006.
LI: *Les lois de l'imitation*, Les Empêcheurs de penser en rond, París, 2001.

Introducción
La afirmación de la multiplicidad en el fenómeno económico

> La verdad es que el hombre jamás adoró lo humano, incluso en el hombre, sino solo lo superhumano
>
> GABRIEL TARDE

La teoría general del valor

La filosofía de la diferencia constituye probablemente la mejor caja de herramientas para interrogar las transformaciones del capitalismo contemporáneo. Ha recorrido un largo camino en Francia, casi siempre minoritario, y su culminación más reciente es la obra de Deleuze y Guattari.

Una primera actualización de esta filosofía se produjo en los albores del siglo xx con el trabajo de Bergson, al mismo tiempo que Gabriel Tarde ponía a prueba la potencia heurística de los conceptos de diferencia y repetición en el dominio de las ciencias sociales. Este es uno de los raros autores de esta tradición en haberse arriesgado a poner en funcionamiento una ontología de la fuerza, del deseo y de la simpatía para hacer inteligible el fenómeno económico y, de forma más general, el social.

Incluso el renacimiento de la filosofía de la diferencia que se afirmó alrededor de 1968 se enfrentó a la economía política con mucha prudencia. El terreno estaba ocupado por el marxismo, cuya superación planteaba formidables problemas políticos y teóricos a la vez.

Foucault, al ampliar el problema, terminó por eludirlo. Si bien privilegió la acción de la multiplicidad de las fuerzas sociales en la dialéctica capital/trabajo, renovando así la cuestión del poder y del sujeto, reprodujo la separación entre «explotación» y «dominación». Deleuze y Guattari desarrollaron una ontología radicalmente inmanente de la producción del ser sobre la base de la acción de las potencias de diferenciación y repetición del tiempo, pero sin trasladar directamente esta nueva imagen del pensamiento hacia el terreno económico.

Quizá sea interesante y útil, por lo tanto, volver a Tarde, quien ha sentado las bases de una manera de leer el fenómeno económico a partir del «sistema de la diferencia». Tarde hace del poder de creación de los hombres, cuando coproducen componiendo sus diferencias según una lógica inmanente a su cooperación simpática, la piedra angular de su «psicología económica». En vez de partir del sometimiento de las fuerzas sociales a la división capitalista del trabajo, la *Psicología económica* supone su cooperación autónoma e independiente, y su potencia de creación, como condición previa, a la vez ontológica e histórica, de la valorización económica y la división del trabajo.

Contrariamente a los sociólogos, Tarde no se plantea la pregunta: ¿cómo es posible la sociedad? Tampoco se enfrenta al problema fundamental de la economía política: ¿cómo es posible el equilibrio? Estos interrogantes, en efecto, solo constituyen una renovación del problema hobbesiano de la definición de las condiciones de posibilidad del *orden*. Tarde se interroga, al contrario, por las condiciones que permiten la *producción de lo nuevo*, no como un efecto de moda, sino como la emergencia de nuevas relaciones sociales, económicas y estéticas.

Para Tarde, a diferencia de la economía política y del marxismo, la fuente de la riqueza no reside ni en la tierra ni en el capital ni en la utilidad, sino en la *invención* y la *asociación*. Él revisita las categorías de la economía política a la luz de la diferencia y la repetición haciendo una distinción, en el interior del concepto de trabajo, entre la actividad de reproducción y repetición y la actividad de creación e innovación; en el interior del concepto de capital, entre capital material y capital-invención; en el interior del consumo, entre consumo pasivo, simple repetición, y consumo activo, invención de nuevas normas de consumo; en el interior de las necesidades, entre necesidades orgánicas y necesidades especiales.

Entre estas últimas, la «necesidad de conocer» y la «curiosidad» prometen las mayores oportunidades para el progreso económico de la humanidad.

Más que a una crítica, la teoría de Tarde remite a la construcción positiva de una teoría general de la creación y la constitución de los valores de los que depende el valor económico. La producción y la reproducción de los valores se enraíza en una actividad multiforme del espíritu (o alma o memoria) que las ciencias sociales tienden a separar y oponer. Por el contrario, Tarde quiere integrar el *valor-utilidad* (la actividad económica), el *valor-verdad* (la actividad de conocimiento) y el *valor-belleza* (la actividad estética) en una nueva ciencia social, «de tal manera que se les pueda abarcar conjuntamente en una misma teoría del valor». Para llevar a cabo este programa, «habría que someter necesariamente a una completa restructuración el plano sobre el que se ha edificado o erigido la teoría de las riquezas»[1], y así sacar a la economía política de su «aislamiento espléndido, majestuoso y engañoso».

Su *Psicología económica* se inscribe en el interior de un debate que, desde Simmel a Saussure, desde las nuevas direcciones tomadas por la ciencia (particularmente en física) a la sociología de Durkheim, desde la economía neoclásica a Nietzsche, tiene como apuesta, para utilizar las palabras de este último, la definición del «valor del valor». Inmediatamente después de la muerte de Marx se produce una ruptura radical en la manera de concebir la genealogía y la constitución de los valores. La filosofía de la diferencia, en mi opinión, posee una clave de lectura de esta ruptura que aún no ha sido completamente aprovechada.

Lo trascendental en las ciencias sociales

Desde el principio, Tarde rastrea en las teorías objetivas y subjetivas del valor el dispositivo trascendental que las constituye. El valor, tal como lo definen los economistas y los sociólogos, socialistas o liberales, poco importa, es la traducción del fundamento trascendental de la obligación política moderna en el interior de la cooperación productiva.

[1] *PE*, I, p. 97.

Tarde desplaza el debate que se desarrolla a finales del siglo XIX alrededor del concepto de cooperación al describir a la sociedad como un cerebro colectivo cuyas sinapsis serían los cerebros individuales. La cooperación no resulta entonces de la socialización capitalista, sino que deriva directamente de la emancipación de los códigos y jerarquías de las sociedades tradicionales. Las fuerzas del cerebro, el deseo (voluntad), la creencia (conocimiento) y el sentir (afectos), ya no están constreñidas por los dualismos del cielo y la tierra, de lo divino y lo humano, sino que trazan las múltiples posibilidades de una nueva existencia que el «deseo de asociación» compone de manera inmanente.

La muerte de Dios, al obligarnos a reconsiderar el *origen* y la *constitución* de los valores, abrió la posibilidad de las ciencias sociales. Pero de acuerdo con Tarde, la sociología, en lugar de dar un sentido a la desaparición de «lo más sagrado y lo más poderoso que había poseído el mundo», no hace más que recorrer los caminos ya trazados por la tradición teológico-política de Occidente. Aquella encuentra los surcos de las teorías de Smith, Hegel y Marx. A pesar de las diferencias evidentes, todos estos autores remiten la *constitución* de los valores a una trascendencia que, desligada y autonomizada de las acciones de los hombres que la produjeron, opera con la objetividad y la exterioridad de una «cosa».

Adam Smith enunció el paradigma que regresa sistemáticamente para atormentar a las ciencias sociales: el *origen* de los valores reside en las iniciativas individuales de intercambio y de producción, y su *constitución* está asegurada por la acción de la mano invisible que los coordina, sin que nadie lo haya querido o concebido.

Para garantizar la autonomía, la libertad y la independencia de los individuos, los economistas están obligados a pensarlos como las mónadas de Leibniz, las cuales «se interreflejan sin influenciarse recíprocamente»[2]. Y como en Leibniz, la coordinación de las mónadas cerradas sobre sí mismas solo podrá ser asegurada por «armonías divinas preestablecidas». Frente a los individuos, concebidos como mónadas soberanamente cerradas, solo la intervención de un dispositivo autónomo e independiente a su voluntad y sus creencias podrá armonizar

[2] *LI*, p. 360.

sus acciones. De modo que el individuo es una *totalidad*, de la misma forma que el colectivo. La teoría económica del mercado resulta ser una teodicea sin Dios.

Karl Marx, por su parte, exclama que el mundo del valor es un mundo falso e invertido, tal como el mundo divino. El origen y la constitución del valor remiten directamente a las modalidades a través de las cuales el pensamiento religioso aliena a los hombres. Y agrega que este movimiento teológico del valor es un movimiento muy real, «prácticamente verdadero». Si el mundo está así, es por causa de la división del trabajo. Tarde formula una duda fundamental sobre la demostración de Karl Marx, pues el proceso de formación del valor (la célebre ley del valor) se asemeja extrañamente, desde un punto de vista formal, a aquel descrito por Smith. A pesar del juicio negativo con el que Marx ataca este «automovimiento», él introduce una trascendencia para explicar su constitución. El paso de la subjetividad de la fuerza de trabajo a la objetividad del valor, la «transubstanciación» del trabajo concreto en trabajo abstracto, son ambos obra de un dispositivo milagroso, impersonal y automático: la división capitalista del trabajo. Esta produce el mismo resultado que en Smith, con la diferencia de que no actúa espontáneamente como la mano invisible, sino por el «Moloch de la abstracción». Según Tarde, debemos reconocer allí un defecto mayor de todas las teorías que suponen una acción coercitiva ejercida sobre los individuos por seres trascendentes como el Capital, la Mano invisible o las Representaciones colectivas. «En realidad, tales explicaciones son ilusorias, y sus autores no se dan cuenta de que postulando de este modo una fuerza colectiva, una semejanza entre millones de hombres relacionados, eluden la dificultad mayor: saber cómo esta asimilación general ha podido tener lugar»[3].

Los partidarios de la acción individual o de la acción colectiva explican la constitución de los valores (su igualación en el caso de los valores económicos o su similitud en el caso de los valores morales) apelando siempre, de una forma u otra, a la «sublimación» y la «transfiguración» de los «seres individuales» en «seres trascendentes». Individualismo y holismo representan una falsa alternativa puesto que su modo de coordinación de las acciones desemboca en mecanismos automáticos

[3] *LLS*, p. 62

e impersonales que se imponen de manera normativa a los deseos, las creencias y los afectos de los hombres.

Para los socialistas, esta metodología puede ocultar inconvenientes políticos mayores. Si la trascendencia es la forma negativa, teológica, de la constitución del valor que devuelve a los hombres la imagen de sus relaciones como si se tratara de relaciones entre las cosas, ¿por qué los socialistas proponen una «única y gran asociación» para enderezar este mundo al revés? Una única y gran asociación es lo que las religiones monoteístas han constituido desde hace mucho tiempo, y mucho mejor de lo que podrán hacerlo alguna vez los socialistas.

La sociología corre el riesgo, a través de la teoría de Durkheim, de hacer suyo el paradigma smithiano, salvo que para él la mano invisible no coordina «voluntades» sino «creencias». Lo social es tanto el resultado de las acciones individuales como su presupuesto, círculo vicioso y encantado que, también aquí, da por sentado aquello que debe ser explicado: la similitud, bajo ciertos aspectos, de las representaciones de los hombres y sus valores. Las representaciones colectivas, coacción de lo social sobre los individuos, solo brindan la imagen de una trascendencia más oscura que en Smith. Economía y sociología se sostienen fraternalmente de la misma mano.

Pero solo una lectura apresurada de la obra de Tarde puede llevarnos a creer que su polémica está dirigida, ante todo, en contra de la sociología de Durkheim. En realidad, ella apunta esencialmente a la filosofía de Hegel. La dialéctica del Espíritu es, según Tarde, la verdadera ontología de la trascendencia de lo social sobre los individuos y del capital sobre el trabajo. Desde este punto de vista, Hegel constituye un pasaje fundamental entre Smith y Marx en la voluntad de introducir un trascendental secularizado en la cooperación inmanente de las voluntades, los conocimientos y las sensibilidades.

Hegel constató los estragos que provocaron las impresionantes armonías de la mano invisible. La Inglaterra de comienzos del siglo XIX provee un espectáculo que marcará a varias generaciones de pensadores europeos: la miseria más espantosa y la riqueza más descarada coexisten de una manera que Europa nunca antes había conocido. Si para Hegel la constitución del Ser es pensada al integrar la lección de la economía política, en ningún caso puede ser delegada a la coordinación de la

mano invisible. La dialéctica del amo y el esclavo es radicalizada y no armonizada por el trabajo.

La emergencia del conflicto bajo la forma de lo negativo y la imposibilidad de autorregulación espontánea de la economía tendrán una profunda influencia en Marx y los socialistas.

La primera gran crítica francesa de la dialéctica, *La oposición universal. Ensayo sobre una teoría de los contrarios*, no se molesta en hacer una exposición crítica del sistema hegeliano. Ella hace frente directamente a aquello que representa, para Tarde, el problema político fundamental: los conceptos de oposición y contradicción, pues es a través de estos que son aprehendidas la división social y los conflictos que de ella se derivan. División social y conflictos que continuamente corren el riesgo de desbordarse hacia la «guerra civil»[4]. Aquello que estaba espontáneamente integrado por las actuaciones divinas de la mano invisible o lo que será, más tarde, interiorizado impersonalmente por la acción de lo social se vuelve, con Hegel, el «fondo trágico y antinómico de las realidades». Tarde consagra un libro entero a la catalogación de todo tipo de oposiciones (de series, de grados y de fuerzas, mecánicas, físicas, matemáticas, vitales, psicológicas, etc.) para distinguir lo que Hegel no supo o no quiso distinguir: la diferencia y la contradicción. Al prescindir de esta distinción, todas las heterogeneidades son llevadas de nuevo con violencia, «la violencia del Estado», a oposiciones simétricas y contrarias. En sus dos páginas de introducción, Tarde nos advierte que *La oposición universal* debe ser leído como un libro político sobre las relaciones entre división social del trabajo, teoría hegeliana y socialismo. «Sea que se trate de oposiciones mecánicas o físicas o vivas, o incluso psicológicas, en el fondo lo que siempre está en juego es la cuestión social. Ella es el alma aparente u oculta de todos estos estudios, en los que todas las antinomias de la naturaleza son convocadas y reunidas para resolver conjuntamente el eterno problema de la guerra». Y si la

[4] «Por desgracia, a medida que crece la industria, armada con sus potentes máquinas, cuyo efecto es hacer maquinal en sí el trabajo de los obreros, sus sirvientes... Entonces, ¿qué vemos? La supuesta armonía de los intereses, tal como se la entiende, se derrumba y pone al descubierto esa hostilidad profunda, terrible, que nos amenaza con revoluciones sin piedad» *LGS*, p. 558.

«antítesis es un procedimiento de composición cuyo abuso en Hegel siempre le echó a perder las bellezas más maravillosas de concepción y estilo», este trabajo de crítica de la dialéctica es una «contribución al candente debate entre socialistas y economistas».

La oposición universal es acosada por el presentimiento de que el drama de la división del trabajo, escenificado por Smith y Marx, se desarrollará en el siglo XX con el resarcimiento de la muerte de Cristo que Hegel ve en funcionamiento en la acción del Estado.

Según Tarde, Hegel acaba fácilmente con Smith, pues la competencia produce siempre el monopolio, la división del trabajo produce siempre la acción reguladora del Estado (el «socialismo de Estado», dice Tarde). La dinámica de la economía y la regulación del Estado nos conducen siempre, de maneras diferentes, a polarizaciones.

Sin embargo, ¿es necesario aceptar interpretar la dramatización hegeliana de la muerte de Dios como proponen los marxistas, intentando simplemente invertir su lógica idealista? «Quizás de ahora en adelante sea preciso renunciar a esas diferencias artificiales que establecía la filosofía de la historia, y huir de una obra escrita por anticipado con los "grandes personajes" de un mismo drama inmenso en el que cada cual interpreta su papel providencial».

La despolarización de la dialéctica

El programa teórico-político de Tarde consiste en trabajar en una despolarización de la dialéctica y en la afirmación de la *multiplicidad* de fuerzas que la muerte de Dios ha liberado. «Pero para las sociedades que se mantienen en esta forma dualista es una desgracia que ahoguen la irradiación de todo tipo de disidencias en divisiones de cierto tipo demasiado privilegiado, las que adquieren así un valor sumamente exagerado, hasta el punto de hacer correr sangre»[5].

La salida del nihilismo supone un cambio de la escenografía, los personajes y del teatro mismo, pues la escena de la representación no

[5] *OU*, p. 79.

puede contener la multiplicidad. «Ya no es a un Drama único, sino a un cierto número de Dramas sociales diferentes» que nos remite la afirmación de la multiplicidad; y ahora es preciso referirse ya no a las fuerzas «inmensas, exteriores y superiores» de la dialéctica (pero también de la mano invisible y de las representaciones colectivas), sino a las fuerzas «infinitamente multiplicadas, infinitesimales e internas»[6]. La lógica de la contradicción es pobre y reduccionista. Es la lógica misma del poder, que se modela bajo el paradigma de la guerra. El Estado solo se siente a gusto con «esos genios colectivos, entidades o ídolos metafísicos» concebidos a su imagen y que se enfrentan mortalmente por la conquista del poder.

No se trata de eludir la cuestión de la división social y de las oposiciones, como en Smith o Durkheim, sino de evitar que todas las asimetrías, disimetrías e inoposiciones sean reconducidas a la contradicción. La dialéctica es un juego en el que los dados están cargados; nos arriesgamos a perder en todos los lanzamientos.

Si en las condiciones históricas de finales del siglo XIX Tarde alberga dudas en cuanto a las posibilidades de despolarización del «drama único», capital/trabajo, y si vislumbra una época más favorable, «al menos después de que la cuestión del socialismo haya atravesado su fase aguda»[7], no tiene duda alguna en cuanto al marco teórico que permitirá expresar la multiplicidad. El *origen* y la *constitución* de los valores no pueden ser pensados dentro de las categorías del Ser y de la Conciencia, pues estos conceptos nos encierran una y otra vez en la trampa del nihilismo. «El sistema hegeliano puede ser considerado como la última palabra de la filosofía del Ser»[8]. La afirmación de la Multiplicidad requiere un desplazamiento teórico que Tarde expresa a través de una ontología de los Afectos (el deseo y la creencia, la voluntad y el conocimiento en cuanto «bifurcación del sentir puro») y del Tener (en lugar de los «diversos grados del ser, clasificar los diversos grados de la posesión»). Es el verbo tener y no el verbo ser el que puede expresar la constitución y el crecimiento de un ser cualquiera.

[6] *LLS*, p. 112.

[7] *OU*, p. 81.

[8] *MS*, p. 89.

La ciencia social del futuro debe ser una teoría de la Diferencia y la Repetición. Los valores tienen su origen en la relación diferencial entre fuerzas afectivas (Diferencia que Tarde denomina, para el mundo social, «Invención»), y su constitución en la Repetición (que Tarde denomina, para el mundo social, «Imitación»).

Las fuerzas de afirmación de la multiplicidad no pueden ser buscadas en el trabajo ni en la utilidad, pues estas categorías están marcadas aún por los signos del sacrificio y el sufrimiento, fondos de comercio de todas las religiones. Trabajo y utilidad son la expresión de la necesidad y la escasez. Desde el punto de vista económico, son fuerzas negativas y entrópicas que se expresan por rendimientos decrecientes. El advenimiento del «hombre nuevo» solo puede esbozarse más allá del trabajo y de la utilidad.

La invención y la imitación nos permiten afrontar la realidad anunciada por la obliteración de Dios: la metamorfosis y variación a la que Tarde subordina todas las demás formas de acción social (Repetición, Oposición y Adaptación). La invención es fuerza de afirmación alegre, pues añade algo al mundo, ella da. Desde este punto de vista, no se opone a otra cosa que a todas las invenciones que habrían podido ser, son y serán. Es una fuerza de creación «de innovaciones imprevisibles» orientada hacia el «Afuera universal», hacia lo virtual. Inventar es siempre apartarse de los *hábitos constituidos* agenciando deseos y creencias de nuevas maneras. Y la imitación, al difundir la invención, al mismo tiempo que le da una consistencia «cuantitativa» y social, revela ser, por la repetición misma, una de las condiciones del devenir. Por esta razón Platón la desterró de la República. La imitación es la facultad del «hombre que multiplica», quien, al desplegar su capacidad de copiar, puede devenir «no importa quién». Potencia del falsificador y del artista que hace tambalear la justa repartición de los lugares y los roles en la ciudad.

Desde el punto de vista económico, la invención y la imitación no remiten a la escasez sino a la «irradiación mutua». Quien inventa no priva a los demás de nada, todo lo contrario; y quien imita se apropia de lo que copia sin por ello arrebatárselo a los demás. Acciones por rendimientos crecientes, dicen los economistas.

La «gran economía», la economía de la salida del nihilismo, solo podrá diseñarse agenciando la «inclinación innovadora» y la «inclinación a copiar» con las fuerzas del afuera, virtuales, no humanas.

Creación y reproducción

El principio trascendental que Tarde ve en funcionamiento en la economía política neutraliza la fuerza-invención, subordinándola a la reproducción. Según Tarde, la ciencia económica no es, como afirman los marxistas y los economistas, una teoría de la producción sino de la reproducción.

Adam Smith hace de la invención un «río derivado» de la división del trabajo y de la habilidad de los obreros. Pero sin invención no habría trabajo dividido ni trabajo indiviso, comenta Tarde. Karl Marx afirma que, en el proceso de producción específicamente capitalista, la principal fuerza productiva reside en la ciencia. Pero es inútil buscar en Marx un «modo de producción» de esta última, o de forma más general, un modo de producción del conocimiento. Incluso Schumpeter, quien hace de la innovación el motor de la acumulación y el desarrollo, descarta categóricamente que la invención como tal pueda ser el objeto de la ciencia económica. Ella está siempre disponible en la sociedad. El empresario se limita a aplicarla a la economía, innovando. Para los neoclásicos, quienes se basan en una teoría del valor totalmente diferente, la ciencia también permanece por fuera de la esfera económica.

Prácticamente hasta finales del siglo xx, la ciencia económica considera la invención y la ciencia como externalidades. Pero si queremos desbaratar la acción de seres trascendentes como el Mercado, el Capital o el Empresario, es necesario partir precisamente de aquello que la economía política y su crítica presuponen pero no explican: el poder de creación de los hombres y la cooperación intercerebral que lo hace posible.

La separación que establece Tarde entre invención y reproducción no coincide con la división entre trabajo intelectual y trabajo manual, de la que Marx hace el fundamento de toda división social del trabajo. Por un lado, esta distinción no es pertinente, ya que puede haber invención y repetición tanto en el uno como en el otro. Por otro lado, la actividad de creación no puede ser reducida al trabajo cognitivo, simbólico, intelectual o inmaterial. Esta actividad no es una simple manipulación de los símbolos, ni una actividad exclusivamente cognitiva o del lenguaje, como lo recitan las teorías contemporáneas. La forma general de la actividad, lo que Tarde denomina indistintamente «trabajo

intercerebral» y «trabajo social», reposa sobre la acción multiforme del alma, espíritu o memoria: voluntad, conocimiento, afectos. Ante todo, los cerebros actúan unos sobre otros a través de los deseos, las creencias y los afectos.

En la producción cognitiva, lingüística, simbólica, actúan fuerzas precognitivas, prelingüísticas, presimbólicas que operan como fuerzas de asociación y de disyunción, de atracción y de dispersión, de constitución y de disipación de agenciamientos diversificados.

En la manera en que los modernos conciben la actividad del espíritu, alma o memoria hay una reducción intelectualista que no toma en cuenta la «suma de actos de fe», la «suma de actos de deseo» y la suma de «impresiones» afectivas que cada producción intelectual, lingüística y simbólica presupone, y que constituyen el fermento oculto de la creación.

Al hacer de la producción de conocimientos la verdadera producción de las sociedades modernas, Tarde afirma la autonomía, independencia y potencia constitutiva de los cerebros ensamblados, y no la primacía del trabajo intelectual sobre el trabajo manual. La teoría de los conocimientos desplaza las oposiciones de las funciones intelectuales y las funciones manuales al enseñar la forma de captar y distinguir, en *toda* manera de actuar y en *toda* manera de hacer, la creación y la cooperación de la reproducción y la imitación.

Desde el punto de vista socioeconómico, la producción de conocimientos desborda ampliamente su reducción contemporánea a una actividad cognitiva, intelectual o lingüística, ya que, si bien ella comprende la ciencia y las lenguas, también es producción de la opinión pública, producción de la confianza y la seguridad, de la información y, de forma más general, comprende la potencia de institucionalización y la potencia de desinstitucionalización de lo social. Los economistas y los marxistas también pasan por alto la producción estética, las necesidades de entretenimiento, los placeres colectivos, la amistad, el amor, que en Tarde entran en pleno derecho en la definición de las necesidades y finalidades de la sociedad, y por consiguiente también de la valorización económica.

La ideología del trabajo y la economía política

Los economistas y los socialistas operan un malentendido teórico y político al identificar la división del trabajo con la cooperación entre cerebros. En realidad, esta última solo está parcialmente contenida en la primera y siempre de acuerdo a una lógica reducida y mutilada. Así, el concepto de actividad económica es radicalmente diferente si uno lo aprehende sobre la base de la división del trabajo, cuyo paradigma es la célebre fábrica de alfileres descrita por Adam Smith, o si uno lo aprehende sobre la base de la cooperación entre cerebros. En el primer caso, la actividad ya está atrapada en los dualismos de lo productivo y lo improductivo, de lo intelectual y lo manual, del trabajo vivo y el trabajo muerto, de la ciencia y la técnica, de la invención y la innovación, pues ya está sometida al capital.

Para explicar la naturaleza y la productividad de la actividad económica es preciso situarla en el espectro de las actividades inmanentes a la cooperación entre cerebros. Estos últimos se extienden desde la actividad del *autómata* hasta la del *genio*. La fuerza que allí se expresa es la de la *memoria*, fuente de la acción motriz, de la acción intelectual y de la acción afectiva. Su genealogía es utilitarista, como dirá Bergson, ya que para desplegarse solo necesita de la *materia*, del *cuerpo* y de su *potencia de acción*. Su finalidad no es contemplativa ni cognitiva ni informacional. La memoria (o espíritu, o alma) expresa nuestra potencia de actuar sobre el mundo, y su trabajo es, en primer lugar, el de la atención.

La introducción de la memoria en la explicación del fenómeno económico permite a Tarde abordar las diferencias entre las actividades sociales (del obrero al artista, pasando por el trabajo de los medios de comunicación) sobre la base de la *activación* o la *neutralización* de la fuerza-invención de los individuos y su cooperación.

El obrero, como el artista, posee una máquina interna (o espíritu, o memoria) que agencia acción motriz, afectiva e intelectual, pero según un grado de virtualidad y de indeterminación y según una intensidad de captación de la *atención* diferentes. Se puede concebir el trabajo en la fábrica de alfileres, por tanto, no como la forma general de la actividad de la modernidad, sino más bien como la reducción de la actividad del alma, espíritu o memoria a un agenciamiento sensomotor; como

la voluntad de sustraer toda virtualidad y toda creatividad al hombre, concibiendo su actividad como un simple automatismo. Voluntad que el taylorismo llevará al extremo.

En la teoría de Tarde, la producción del mundo se efectúa por el agenciamiento de la diferencia y la repetición (reproducción). Cada una participa en la producción de «cantidades sociales», pero según modalidades diferentes que es necesario definir.

Con la filosofía tardeana de la diferencia, el trabajo del obrero y el del artista expresan el agenciamiento de las mismas fuerzas, aquellas de la memoria corporal y de la memoria espiritual, mientras que con la economía política y el marxismo es prácticamente imposible pasar de la una a la otra. La razón es muy simple. La teoría del valor-trabajo es una ontología de las fuerzas subjetivas sometidas a la división del trabajo por el maquinismo, cuyo paradigma está, una vez más, inscrito en la fábrica de alfileres. La teoría de las fuerzas psicológicas es, por el contrario, una ontología de su expresión y composición inmanente, disponible en todos los dispositivos maquínicos posibles.

Cuerpo y espíritu, orgánico e inorgánico

En el centro de la teoría de Tarde existe la necesidad de pensar el lugar de la subjetividad en el mundo, a la manera de Kant, pero contra sus *a priori* trascendentales y sin separar el cuerpo del espíritu, la voluntad del conocimiento, la apariencia de la existencia.

En la cooperación intercerebral se pasa de las gradaciones infinitesimales e infinitas del autómata al genio, de la actividad sensomotriz a la actividad intelectual y afectiva, mientras que en la fábrica de alfileres todo funciona por dualismos. Es mediante la afectabilidad, mediante el sentir puro, fondo común de deseos y creencias, que Tarde describe la diferencia, a la vez de naturaleza y de grado, entre las actividades de creación y reproducción. Entre el autómata y el genio, es el «infinito» el que sirve de intermediario. A través del «infinito», el genio puede ser considerado como el límite extremo de la variación del autómata, el espíritu como el límite extremo de la variación del cuerpo y lo orgánico como el límite extremo de lo inorgánico. Así, Tarde traza nuevas

continuidades y discontinuidades entre el humano y la máquina, entre el cuerpo y el espíritu, entre lo orgánico y lo inorgánico.

La ontología tardeana es una ontología de la relación intercerebral que, permaneciendo inmanente a los términos que la produjeron, constituye la fuente de sus variaciones y metamorfosis. La multiplicidad de las relaciones motrices, afectivas e intelectuales produce, por su encuentro, por su cruce, los cuerpos y los espíritus, el hombre y la máquina, lo orgánico y lo inorgánico, y constituye la fuente de sus sorprendentes metamorfosis. La relación intercerebral manifiesta así la infinidad de monstruosidades que constituye el fondo de todo ser.

La ciencia y la opinión pública como paradigmas

Tarde no encuentra este modelo de la cooperación en la fábrica de alfileres sino en las ciencias. La extraordinaria actualidad de Tarde reside precisamente en el hecho de haber identificado la producción de conocimientos como rasgo específico de la modernidad. Lo que no significa que esta sea reducible a la producción científica, pues la producción de conocimientos significa, en sentido estricto, teoría de la creación.

La ciencia, «ese monumento a la humanidad», le sirve a Tarde para analizar y ver funcionar, como en un laboratorio, la invención y la imitación en cuanto fuerzas de constitución de hábitos y costumbres. En la ciencia se ve, «a plena vista», cómo «las realidades sociales se constituyen» a partir de «un polvillo de pequeños descubrimientos» que brillan «a duras penas en una estrecha esfera a través de las contradicciones», hasta que, al propagarse, se convierten en leyes, objetos que se imponen al individuo, «algunas veces por coacción, la mayoría por persuasión, por sugestión».

La constitución de los valores en la ciencia no se produce por un mecanismo impersonal y automático, como lo suponen todas las teorías económicas del valor, sino por la comunidad de científicos, por la opinión pública de los hombres que participan en su elaboración. Según Tarde, una invención (científica o no) que no es imitada no existe socialmente. Para que una invención sea imitada tiene que capturar la atención, ejercer su fuerza de atracción mental sobre los otros cerebros;

debe movilizar sus deseos y creencias a través de un proceso de comunicación social. Por lo tanto, debe oponerse, adaptarse, confrontarse a los hábitos, a las costumbres y a la tradición establecida. La actualización de una diferencia psicológica (invención) en cantidad social («una gramática, un código, una teología») no solo se deriva de la potencia acontecimental que ella representa, sino también de su capacidad de responder a expectativas o de suscitarlas en la sociedad.

> Pero, si es evidente que la ciencia se ha construido de este modo, no es menos cierto que la construcción de un dogma, de un cuerpo de derecho, de un régimen económico, se haya producido análogamente.[9]

De allí, Tarde deduce una temática que atraviesa toda su obra: la potencia constitutiva del público. El desconocimiento de la economía política y el marxismo sobre la función económica del público y la opinión pública es una consecuencia directa de que la creencia haya sido excluida de los elementos constitutivos del valor. Aquí la producción de lo nuevo muestra, aún más claramente, que su constitución social, es decir, su bienvenida y recepción por parte del público, está ligada a un acuerdo/lucha entre al menos «dos opiniones». Este proceso de consentimiento no solo es psicológico, sino también sociológico, pues al constituirse determina una nueva circulación, una nueva comunicación entre cerebros. Tarde no cesará de insistir en el hecho de que la invención no solo es *diferencia*, sino también *repetición*, difusión, fuerza capaz de movilizar deseos y creencias, de determinar las nuevas condiciones de composición, de agenciamiento de las fuerzas psicológicas a través del consenso o la imposición unilateral. La afirmación de una invención, entonces, es también cuestión de opinión pública, de apropiación unilateral o recíproca de los otros cerebros. En la teoría de Tarde no hay separación, sino sinergia entre ciencia y opinión, entre ciencia y poder, entre ciencia y economía.

[9] *LLS*, p. 125-126. Bruno Latour destaca hasta qué punto la perspectiva de Tarde se aproxima a la concepción contemporánea de la producción científica. «Pourquoi es-tu venu si Tarde», *La Recherche*, no. 320, 1999.

El público, «grupo social del futuro», no es un sustituto de las segmentaciones de clases y grupos, sino que, al actuar sobre el espacio liso de la cooperación entre cerebros, las hace más móviles, las hace variables y reversibles, fuentes de creación. La *Psicología económica* es, hasta donde sé, la primera teoría de la producción de los valores que integra los medios de comunicación como su dispositivo fundamental.

Al extraer todas las consecuencias de su concepción de la producción como producción de conocimientos fundada en el cerebro-memoria, Tarde replantea la cuestión de la propiedad. Su filosofía, como la del individualismo posesivo, es una filosofía de la apropiación. Pero, ¿qué significa «tener» cuando aquello de lo que debemos apropiarnos no es la tierra, como en el individualismo posesivo, sino el conocimiento? ¿Qué significa «tener» cuando la acción de apropiación no se expresa a través del trabajo de las manos, sino por la actividad del cerebro?

La producción de conocimientos, a diferencia del trabajo y la utilidad, no funciona según el principio de la escasez, pues la memoria, espíritu o alma, por su capacidad «de dar y retener a la vez», puede transmitir conocimientos, afecciones y sensaciones sin despojarse de ellas. La lógica de la memoria es de irradiación mutua, y no de apropiación exclusiva.

La medida de lo trascendental: la igualdad o el intercambio de equivalentes

La teoría marxista y la teoría clásica del valor-trabajo, la teoría de la justicia del Estado de derecho, la teoría liberal del mercado, todas miden los valores según el mismo principio: la igualdad. Esta concepción de la medida, al suponer una simetría entre fuerzas, introduce la igualdad como un trascendental o un imperativo categórico que niega su naturaleza heterogénea.

Según Tarde, la justicia fundada en la igualdad y la universalidad no pretende componer las diferencias naturales entre sí, sino transformarlas en principio de desigualdad política. La igualdad suprime la contradicción de las fuerzas que se oponen, separándolas, decretando la victoria de una fuerza sobre otra, pues ella las considera exclusivamente como egoísmos. La medida de la multiplicidad es, por el contrario, la des-mesura [*hors-mesure*] de la invención que compone entre sí las

diferencias de las fuerzas al coadaptarlas según su heterogeneidad. La igualdad legitima la violencia y la apropiación unilateral, y no su superación. La justicia fundada en el intercambio de equivalentes desemboca inexorablemente en la victoria del fuerte sobre el débil: «Siempre el derecho de la fuerza». Esta es, en la conceptualización tardeana, una forma de «adaptación negativa».

Un sentimiento nuevo de la justicia, el principio de equidad de la multiplicidad, la medida de las multitudes, solo podrá ser asimétrica, heterogénea y diferencial. «A cada quien según sus necesidades» y no «a cada quien según sus obras» es el principio que debe regir la justicia.

No es la igualdad de los servicios prestados, sino el trato de los individuos en cuanto coproductores y coconsumidores lo que permitirá superar, de manera siempre provisoria e inestable, las oposiciones. La cooperación, al establecer un objetivo común para las fuerzas, las coadapta según las diferencias que ellas expresan.

El dispositivo trascendental en el marxismo

En la *Psicología económica*, Marx es el economista más citado. Según Tarde, la argumentación del autor de *El capital* es contradictoria: por un lado, el gran mérito de Marx es introducir el lado subjetivo, el punto de vista de las fuerzas sociales (los obreros), en la ciencia económica. Por otro lado, este principio de heterogeneidad es neutralizado por el funcionamiento de la ley del valor y su medida, el tiempo de trabajo.

Esta ambigüedad recorre toda la obra marxiana. El capítulo sobre la cooperación del primer libro de *El capital* es considerado por Tarde como un muy buen ejemplo de lo que él denomina acción interpsicológica o intercerebral. Tarde utiliza la constitución de los obreros en «opinión pública» (en sindicato) para demostrar que los precios no son determinados de manera objetiva e impersonal por el mercado, como lo presupone la economía clásica, o por el «comisario-subastador» walrasiano, como lo presupone la economía neoclásica. En la definición del salario entran consideraciones éticas basadas en la creencia. El precio es aquel que los obreros y la sociedad *creen* que

es el más justo. Al deshelar las leyes objetivas y predeterminadas de la economía política, el punto de vista subjetivo se abre a una concepción psicológica de las leyes económicas. Pero en el segundo libro de *El capital*, cuando Marx describe la generalidad del funcionamiento del sistema capitalista a través de los «esquemas de reproducción», las acciones intercerebrales, la cooperación entre cerebros, son inexorablemente subordinadas a la dinámica de la reproducción del capital. La autonomía y la independencia que definen la naturaleza de toda fuerza son confinadas a la lógica de la valorización capitalista. Es muy cierto, afirma Tarde, que a diferencia de la economía política, los esquemas de reproducción marxianos no pretenden establecer las condiciones de equilibrio del sistema. Pero incluso entendidos de esta forma, los esquemas de reproducción muestran únicamente las *metamorfosis* del capital.

Y, sin embargo, cada fuerza contiene en sí un principio de variación y de metamorfosis; cada fuerza es animada por la lógica del tener y tiende no solamente a conservarse, sino a aumentar y extender su potencia.

¿Por qué solamente el capital-dinero habría de girar de manera que su potencia aumente en cada vuelta? La «autovalorización», la «creación destructiva» no son modalidades de acción exclusivas del capital.

Precisamente aquí, donde los esquemas de reproducción del capital se encuentran con la reproducción de la sociedad, se expresa la multiplicidad de voluntades, conocimientos y sensaciones, desbordando así la dialéctica del «drama único» capital/trabajo.

Según Tarde, el principio trascendental opera también desde el punto de vista político en el marxismo: la exclusión de la simpatía y el amor, en gran medida presentes en el socialismo utópico, no es garantía de cientificidad, sino un impedimento para pensar una teoría de la organización política. ¿Sobre qué fundar la comunidad política sino sobre los afectos? Los obreros, como todo grupo social, no se asocian sobre la base de intereses, sino de deseos, creencias y afectos comunes.

Sin una teoría de las pasiones, las ambigüedades dialécticas del marxismo y las aporías del individualismo banal de las teorías liberales corren el riesgo de resolverse en el socialismo de Estado.

Un politeísmo de las creencias y los deseos compuesto por una desmultiplicación y una diferenciación del principio asociativo, y no

una única gran organización (Estado o partido), es la forma política adecuada para traducir la libertad, la independencia y el deseo de asociación de las multitudes.

Una economía de la circulación de los flujos de deseos y de creencias

La dinámica económica descrita por Tarde es una dinámica de la movilidad, de la variación, de la circulación. Hacer de la imitación y la invención los motores de la economía significa pensar una teoría de los flujos y no de los *stocks*, como dicen los economistas.

Los deseos y las creencias son fuerzas en el sentido en que circulan como flujos o corrientes entre los cerebros. Estos funcionan como relés en una red de fuerzas cerebrales o psíquicas, haciendo pasar las corrientes (imitación) o haciéndolas bifurcar (invención). Siempre es entre dos o más flujos que hay imitación o invención. Pero los flujos de deseos y creencias desbordan los cerebros por todas partes. No son los cerebros los que están en el origen de los flujos, sino que, por el contrario, aquellos están contenidos en estos. La ontología de la «Net» se encuentra en estas corrientes, en estas redes de fuerzas cerebrales, en estas potencias de diferenciación e imitación. De la misma manera que para captar la ontología de las subjetividades *cyber* hay que recurrir a las dinámicas de los cerebros ensamblados.

El proceso de subjetivación se constituye al interior de esta red cerebral y se asimila a un pliegue, a una retención, a un envolvimiento de los flujos sobre sí mismos. Tarde describe el proceso de constitución de la subjetividad mediante la bellísima metáfora de la *ola* y el *mar*. La ola, cerebro individual, es el resultado de una individualización de los movimientos del mar, espacio liso de cerebros asociados. Las olas se producen en la superficie al envolver las corrientes que atraviesan la profundidad del mar en todas las direcciones.

La interioridad es el tiempo comprendido entre la constitución y la disolución de una onda. Es un ritornelo siempre provisional que es, en sí mismo, circulatorio (Tarde lo llama también remolino). El pliegue u ola retiene los flujos para acelerarlos mejor, para propagarlos mejor. Todo pliegue, toda onda, es el foco de una nueva expansión, de una

nueva circulación. Este pliegue es la memoria que produce, acumula y retiene la diferencia (o el tiempo).

La subjetivación, como la ola, es una cuestión de ritmo, de velocidades, de contracción y dilatación de la circulación en un medio que no es estático, sino que es en sí un movimiento molecular, browniano.

Se trata, entonces, de pensar una economía de la movilidad, de la circulación, de la variación, y no del encierro, en tanto que la teoría de la producción de los economistas clásicos es una teoría de la *clausura* y la *captura* de las corrientes de deseos y creencias.

En la teoría de Tarde hay una primacía de la circulación sobre la producción. Pero la circulación de las mercancías, de los procesos de fabricación, de las necesidades económicas y de las representaciones está subordinada y depende de la circulación molecular, preindividual de flujos de deseos y creencias.

Toda nueva productividad es una reconquista de la libertad de movilidad, de circulación, de agenciamiento y de difusión de las corrientes de deseos y creencias (el liberalismo solo es un pálido sustituto de la libertad de la cooperación intercerebral). Desde el interior del marxismo y de la economía política es imposible reconquistar esa circulación, esas velocidades, esos ritmos, y definir por sí mismo un concepto de actividad de los cerebros que cooperan; es imposible construir una imagen de la actividad de la cooperación en cuanto tal.

La modernidad de Tarde

A finales del siglo XIX, Tarde bosqueja un cuadro del desarrollo económico que no solo prevé la metamorfosis de la fábrica de alfileres en industria taylorizada, sino también, y sobre todo, el despliegue de la cooperación intercerebral, realización de todas las formas de acción de la memoria (sensomotriz, intelectual, afectiva) sobre la que reposa la producción de la plusvalía en las sociedades modernas. El auge de las industrias de la comunicación, de las industrias culturales, de la ciencia, de la producción de conocimiento, del arte, de la necesidad de entretenimiento, de los públicos, etc., no es producto de la crisis del fordismo. Este desarrollo tiene una larga

historia, tan vieja como el capitalismo, una historia divisada desde finales del siglo xix pero que los anteojos smithianos y marxistas impidieron ver por mucho tiempo.

Con Tarde podemos leer el capitalismo a la luz de la cooperación intercerebral y eludir los escollos interpuestos ante nuestra mirada por los conceptos de Capital, Trabajo y Estado, como otras tantas actualizaciones de lo Uno. Tarde supo reconocer allí la multiplicidad.

> La diferencia, la originalidad, la irreductibilidad están en el fondo de las cosas [...]. ¿Por qué existiría lo múltiple si fuera solo la repetición no variada y no original de lo uno?[10]

[10] *LCS*, p. 230.

I

La cooperación entre cerebros y lo virtual

> Las normas económicas, ¿no forman a su vez una subestructura de los afectos y no la infraestructura última?, y si hay una infraestructura última, ¿no está constituida por el comportamiento de los afectos y de las pulsiones?
>
> PIERRE KLOSSOWSKI

El hecho social primitivo

La ciencia social que Tarde inaugura define el hecho social primitivo como una acción a distancia de un espíritu (o cerebro-memoria) sobre otro espíritu (sobre otro cerebro-memoria); una acción de las fuerzas psicológicas de un espíritu sobre los deseos y las creencias de otro espíritu. Sustituye una psicología de los estados del alma por una psicología de las afecciones del espíritu. El espíritu o memoria imprime o recibe la impronta de los *deseos* y las *creencias* de otros espíritus u otras memorias.

Para dar cuenta de la potencia de afección del espíritu, Tarde utiliza una metáfora mediática. La acción a distancia «consiste en la reproducción casi fotográfica de un cliché cerebral por la placa sensible de otro cerebro»[1].

Las *acciones* elementales de esta relación interpsicológica son la *invención* y la *imitación*. La fuerza social, hecha de actos de invenciones y actos de imitaciones, remite siempre a un *querer* o a un *juicio* en el que se expresa cierta dosis de *creencia* y *deseo*.

[1] *LI*, p. VIII.

En la relación intercerebral, la invención opera como una potencia de *diferenciación* y *composición* de las fuerzas psicológicas, y la imitación como potencia capaz de reproducirlas y difundirlas. Las invenciones constituyen focos desde los que las fuerzas se propagan mediante su «expansividad esencial» asegurada por la imitación. Estas se encuentran con otras fuerzas con las que establecen «interferencias afortunadas o infortunadas». Es decir que se oponen o se adaptan a otras invenciones. La relación interpsicológica es animada por un principio constitutivo *inmanente* que define un proceso indeterminado, abierto a la virtualidad y a la multiplicidad de la formación de los valores o «cantidades sociales».

Al basar la explicación del fenómeno económico en la invención y la imitación, en la potencia de diferenciación y de composición de los deseos y las creencias, la *Psicología económica* nos permite inscribir la ciencia económica en una teoría de la constitución.

La cooperación entre cerebros

La interpsicología tardeana implica una nueva cualificación de las fuerzas sociales, de sus formas de cooperación y coordinación, que cuestiona directamente el concepto de división del trabajo.

A finales del siglo XIX, alrededor del concepto de cooperación se entabla en sociología un debate muy intenso que busca rebasar los límites de su definición estrictamente económica establecida por la economía política, revisitándolo así desde el punto de vista de la genealogía y la constitución de valores en general y no exclusivamente desde el punto de vista del valor económico.

Según Durkheim, en las sociedades industriales la armonía social deriva esencialmente de la división del trabajo. Pero el error de la economía política consiste en concebir esta última como una cooperación que se produce automáticamente, «por el solo hecho de que cada quien produce según sus propios intereses»[2], sin la intervención del *derecho* ni de la *representación*. La crítica de Spencer, al tiempo que conserva

[2] Émile Durkheim, *De la division du travail social*, París, PUF, 1998, p. 177.

el fundamento económico de la cooperación («el tipo de las relaciones sociales sería la relación económica»[3]), introduce la metáfora de lo biológico y del organismo para explicar su genealogía y modo de evolución. Si Durkheim critica la concepción a la vez *económica* y *orgánica* de la cooperación a partir del derecho y las representaciones sociales, Tarde la critica desde el punto de vista de su psicología del espíritu.

El fundamento de la cooperación de las sociedades modernas no reside ni en el trabajo ni en el capital ni en la utilidad, sino en la actividad del espíritu, alma o memoria, origen de la acción voluntaria (deseo), intelectual (creencia) y afectiva (sentir). El hecho social primitivo es calificado como relación entre cerebros y la cooperación como encuentro intercerebral. La «armonía social» bajo sus formas económicas, sociales y políticas es explicable, así pues, por las potencias de afección, diferenciación e imitación de los cerebros ensamblados.

Tarde libró una larga batalla contra el darwinismo social y la aprehensión ejercida por las metáforas de lo biológico y lo orgánico sobre el fenómeno económico y, de forma más general, sobre el fenómeno social. No es la sociedad la que se asemeja a un organismo, sino todo lo contrario. «Toda cosa es una sociedad, todo fenómeno es un hecho social», según el lema de *Monadología y sociología*. La analogía del organismo para explicar las leyes de evolución social vale solamente para las sociedades en las que reina la esclavitud. En este caso, los esclavos juegan el papel de órganos corporales «con respecto al cerebro del ser superior que vive para pensar y no piensa para vivir, y que emplea o usa su vigor físico en provecho exclusivo de su fuerza intelectual»[4].

En las sociedades aristocráticas, el individuo efectivamente juega el papel de un «simple órgano o una simple célula, y la subordinación jerárquica de las funciones es completa», lo que empuja al individuo a «inmolarse por el bien público»[5]. Las sociedades modernas, en cambio, solo pueden ser descritas a través de la analogía del organismo si las comparamos con «ese órgano singular que se llama cerebro». La jerarquía de las funciones corporales y las funciones intelectuales no

[3] *Id.*, p. 180.

[4] Gabriel Tarde, «Catégories logiques et institutions sociales», *Revue philosophique*, 1889, p. 304.

[5] *LGS*, p. 222.

explica la dinámica de la sociedad moderna, ya que es en su conjunto que ella se vuelve «un gran cerebro colectivo cuyos pequeños cerebros individuales son las células»[6]. Para Tarde, el funcionamiento de la sociedad es asimilable al funcionamiento del cerebro, de un cerebro social.

A medida que se civilizan, las sociedades se desorganizan, pues pierden a la vez su solidaridad mecánica y su solidaridad orgánica. Ellas deshacen sus códigos religiosos, morales y políticos al mismo tiempo que complejizan los deseos y las creencias de los individuos. Por lo tanto, ya no conviene compararlas con un organismo, o incluso con un órgano excepcional, sino con una especie de «mecanismo psicológico superior»[7]. La metáfora del cerebro se entiende de esta manera: la sociedad es un autómata cognitivo en el que las funciones y jerarquías se liberan cada vez más de la necesidad biológica, económica e incluso social (en el sentido durkheimiano de la trascendencia de lo social sobre las acciones de los individuos).

> El cerebro, en efecto, aunque superior a otros órganos, se distingue entre todos por la homogeneidad relativa de su composición y, a pesar de sus pliegues, a pesar de los acantonamientos más o menos precisos de sus diversas funciones en cada uno de sus lóbulos, se distingue por la semejanza de sus innumerables elementos, como lo prueban la rapidez, la facilidad de sus intercambios de comunicación y su aptitud, me parece, para reemplazarse mutuamente.[8]

La igualdad y uniformidad de los elementos que constituyen el cerebro, su relativa indiferencia funcional, son las condiciones de una singularización más rica y variada de los acontecimientos que lo afectan y de los pensamientos que él produce. La función, al liberarse del órgano, asume una nueva plasticidad y una nueva movilidad, es decir, las condiciones de una invención más libre. El cerebro, cuerpo desterritorializado, hace posible esta liberación. La cooperación no orgánica

[6] *Id.*, p. 218.

[7] *Ibid.*, p. 223.

[8] *Ibid.*, 220.

abre la posibilidad de una armonización superior y explica la tendencia a la igualdad a la cual se opondría una diferenciación orgánica.

La indiferencia funcional de los trabajos y los trabajadores, que los economistas y Marx leen como el resultado de la división del trabajo y de la fuerza de abstracción del capital, es, en realidad, una potencia de desterritorialización que desborda la relación capitalista. El *general intellect*[9] no es fruto de la historia natural del capitalismo, sino que ya está contenido en la emancipación de la división orgánica de las sociedades aristócratas tradicionales.

En Durkheim podemos encontrar una teoría de la «liberación de la función del organismo» que coincide en varios puntos con la argumentación de Tarde. En *La división del trabajo social*, publicada dos años antes que *La lógica social* (1893), podemos leer: «El progreso tendría por efecto, pues, desligar cada vez más, sin llegar a separarlos, la función del órgano, la vida de la materia; espiritualizarla por lo tanto, hacerla más flexible, más libre, tornándola compleja»[10]. La metáfora usada por Durkheim es la del cerebro, pues los elementos que constituyen las sociedades modernas se caracterizan por la indiferencia funcional de las funciones cerebrales. Pero entonces, ¿por qué proponer la solidaridad orgánica como modalidad de organización de la sociedad? Debido a que esta expresa el proyecto político de la sociología durkheimiana: contener la desorganización de las sociedades y el aplanamiento de las jerarquías, resultado de su «hiperespiritualización»[11], a través de un nuevo organismo que reterritorializa la libertad y la flexibilidad de

[9] Para Marx, en los *Grundrisse*, cuando el valor depende menos del tiempo de trabajo directo que del desarrollo de la ciencia, la comunicación y la socialización de los individuos, ocurre que las categorías y los automatismos de la economía (el intercambio de equivalentes, el tiempo de trabajo, la división del trabajo, etc.) se transforman en formas pobres y restringidas de regulación de la producción y distribución de la riqueza. En el paradigma del *general intellect*, la invención y el conocimiento ya no están incorporados en el trabajo y en el capital, sino que asumen una especificidad y autonomía propias. Pero en Marx, es el desarrollo del capital el que produce, muy a su pesar, el desarrollo de las fuerzas productivas dominado por la «producción de conocimientos».

[10] Émile Durkheim, *De la division du travail social*, op. cit., p. 326.

[11] La relación entre psicología y sociología se encuentra tanto en el centro de la teoría de Tarde como en la de Durkheim. La «sociopsicología» de este y la «psicología social» de aquel, al reconocer una «espiritualización» (o incluso, según las palabras de Durkheim,

las funciones cerebrales en un nuevo cuerpo social. «Lo que nos hace falta es todo un sistema de órganos necesarios para el funcionamiento normal de la vida»[12]. En el prefacio a la segunda edición de *La división del trabajo social*, el proyecto de una nueva solidaridad orgánica prevé la constitución de «grupos secundarios» entre los individuos y el Estado, grupos que deben ser comprendidos literalmente como nuevas corporaciones, nuevos grupos profesionales. La solidaridad orgánica es el proyecto de constitución de una fuerte organización corporativa, la construcción de un nuevo organismo político, la República, la cual es una fuerza de integración más vasta y eficaz de la simple división del trabajo, adecuada a la «hiperespiritualización» de la sociedad comprendida como cerebro social.

Durkheim describe la acción social por medio de las modalidades de la lucha por la vida[13], es decir, por medio de una suerte de darwinismo social, o por la acción del número, el volumen y la densidad social[14], es decir, por una acción mecánica que nos conduce, a pesar de la emancipación de las fuerzas sociales de la división según las funciones corporales e intelectuales, a una concepción orgánica de la solidaridad.

Tarde, por el contrario, critica la división del trabajo de los economistas a través de las dinámicas de la invención (diferencia) y la imitación (repetición) en cuanto potencias de la cooperación de los cerebros ensamblados.

Inactualidad de Tarde

Las reflexiones de Tarde sobre la economía se desarrollan en la segunda mitad del siglo XIX, paralelamente a la crisis de la economía política clásica y al nacimiento de la economía neoclásica. Tarde critica tanto los fundamentos de las teorías del *valor-trabajo* como los fundamentos

una «hiperespiritualidad») de las relaciones sociales, resuelven dicha relación de manera radicalmente diferente.

[12] Émile Durkheim, *De la division du travail social*, op. cit., p. XXXIV.

[13] *Id.*, p. 253.

[14] *Id.*, p. 327-330.

de las teorías del *valor-utilidad*. Arremete, por un lado, contra Smith, Ricardo y Marx y, por otro, contra el utilitarismo de Bentham y el concepto de utilidad marginal de la economía neoclásica, cuyos principios conocía por los trabajos de Jevons y Boem-Bawerk publicados en la *Revue philosophique*, en la que él colaboraba.

La fuerza del pensamiento de Adam Smith y la influencia que ejerció sobre los economistas radica en esta simple afirmación: la actividad de los hombres (el trabajo) solo es productiva si se intercambia con el capital. Cuando la actividad humana se somete a la valorización capitalista se produce el milagro de la autovalorización tan bien descrito por Marx. Solamente así podemos hablar de producción de riqueza en el sentido moderno del término. La célebre afirmación de Smith, según la cual si uno contrata empleados domésticos pierde dinero y si uno contrata obreros lo gana, solo tiene pertinencia en cuanto está dirigida a las fuerzas económicas del Antiguo Régimen. Pero, ¿qué ocurre con esta afirmación si ya no la referimos a los empleados domésticos sino a la cooperación entre cerebros?

La crítica más importante dirigida a la economía política, aquella de Marx, nunca puso en duda el concepto smithiano de trabajo productivo. Ella se contentó con distinguir entre trabajo y fuerza de trabajo para desenmascarar lo que la economía política ocultaba: la explotación dentro de la relación capitalista.

Tarde es un *outsider* que intenta dinamitar el acuerdo de fondo entre economistas y socialistas sobre el trabajo productivo al desarrollar aquello que Smith subordinó al trabajo dividido: la invención y la cooperación. Smith considera que la relación capital/trabajo es productiva, pues se abstiene de tratar la especificidad de las fuerzas de la invención y la cooperación y la dinámica de su difusión, la imitación.

Tarde se rehúsa a aceptar el íncipit de Smith para dar cuenta de la *riqueza de las naciones*: la división del trabajo y la habilidad del obrero. Desde el inicio de la *Psicología económica*, Tarde afirma que, en vez de partir de la fábrica de alfileres, quizás es más interesante comenzar por la «producción de libros», pues en este caso la división científica del trabajo resulta ser más bien un obstáculo a la producción, y la habilidad de los obreros un simple trabajo de reproducción (la producción material de los libros). Lo que está en el corazón de ese proceso productivo, en cambio,

es una fuerza que la economía política de su época ignora absolutamente: la cooperación entre cerebros y su producto, el conocimiento.

La psicología económica no es una teoría de la valorización del capital ni una teoría de la formación de la mano de obra asalariada, ya que para Tarde el principio activo y dinámico no está contenido unilateralmente en la división del trabajo.

La cooperación entre cerebros y la invención, en cuanto relaciones intercerebrales, *preceden* y *desbordan* la valorización capitalista. La inactualidad de la teoría social de Tarde reside en la voluntad de mantener como principio de racionalidad la acción de la multiplicidad de las relaciones entre cerebros a pesar de su reducción al trabajo y de la apropiación capitalista que de allí se deriva. La teoría de este «conservador *sui generis*»[15] contiene un desplazamiento metodológico fundamental respecto al punto de vista hegeliano-marxista y al punto de vista de la economía política, los cuales no pueden sino ubicar la teoría de Tarde entre las elucubraciones de las bellas almas: la dinámica cooperativa de las fuerzas psicológicas intercerebrales no está contenida unilateralmente en la relación capital/trabajo.

El ciclo del valor

Tarde arremete contra las afirmaciones comunes a la economía política y el marxismo. Según él, los economistas, al omitir la idea de *invención* y de *asociación*, «han decapitado su ciencia». Han caído en el «lamentable error» de incorporar la *invención* al *trabajo*, de confundir el *capital material* con el *capital intelectual* y, de la misma forma, han situado bajo el mismo vocablo, el de *producto*, los «denominados productos

[15] En una correspondencia con socialistas italianos (E. Ferri, F. Turati, N. Colajanni) que se apoyan en sus escritos para combatir las teorías de Lombroso, Tarde se define a sí mismo: «Pero, déjenme decirles, si soy un conservador *sui generis* (muy combatido además por todos los conservadores que conozco)...». *Revue d'histoire des sciences humaines*, Carta a F. Turati, 23 de septiembre de 1886, Septentrion presses universitaires, no. 3, 2000, p. 29.

materiales y los denominados productos inmateriales, revolviendo a diestra y siniestra los descubrimientos con sus propagaciones»[16].

El impulso fundamental –para hablar el lenguaje de Schumpeter– que pone en movimiento la máquina económica está dado por la invención y la cooperación, que para Tarde son sinónimos. Al agenciar flujos de creencias y deseos de una nueva manera, la invención y la cooperación descubren nuevas combinaciones, nuevas utilidades, nuevos empleos de los productos, de los hombres y de sus relaciones. Y crean así un excedente.

Tarde sitúa invención y cooperación en el mismo rango ya que no tiene una concepción exclusivamente cognitivista de la invención. *La creación de algo nuevo* es siempre una potencia de adaptación y de combinación entre fuerzas, es decir, una potencia de *coproducción*. «Lo esencial de una invención es hacer uso recíproco de los medios de acción que antes parecían extraños u opuestos; se trata de una asociación de fuerzas que sustituye una oposición o una estéril yuxtaposición de fuerzas»[17]. La idea ingeniosa de coligar «esfuerzos que por separado son inadecuados para alcanzar su objetivo» es asimilable entonces a una invención. La cooperación es incluso una de las «formas más importantes del espíritu de combinación». Por invención o descubrimiento, Tarde entiende «una innovación cualquiera o un perfeccionamiento introducido, por pequeño que sea, a una innovación anterior en cualquier orden de fenómenos sociales: lenguaje, religión, política, derecho, industria, arte»[18].

Señalemos inmediatamente la diferencia metodológica entre Tarde y Schumpeter, el economista que le es más próximo. Schumpeter hace de la innovación y su destrucción creadora el motor de acumulación capitalista; nos muestra cómo la economía integra la innovación en el circuito de la valorización. Pero al distinguir entre la invención y la innovación, Schumpeter anuncia que la ciencia económica debe ocuparse de esta última, mientras que la invención concierne a las otras ciencias sociales. La invención es una externalidad cuyo modo de producción no interesa a la economía: «El medio ofrece incesantemente nuevas posibilidades, nuevos descubrimientos se añaden incesantemente a la

[16] *LGS*, p. 475.

[17] *OU*, p. 394.

[18] *LI*, p. 2.

reserva de conocimientos de la época»[19]. Pero esta separación mutila la comprensión del fenómeno económico, precisamente porque ignora *sus fuentes*, que en absoluto son exclusivamente económicas. Para Tarde, por el contrario, la invención y la cooperación que ponen en movimiento la máquina económica no son únicamente industriales. Pueden ser también ético-políticas, estéticas, científicas, militares, judiciales, etc.; pueden producirse por la cooperación y la fuerza-invención de los consumidores, los hablantes, los públicos, los «teóricos o los políticos». La destrucción creadora es obra de fuerzas que no se pueden reducir de forma alguna a la dialéctica capital/trabajo.

Y sin embargo, la valorización, la producción de un excedente, depende de «sobresaltos intermitentes» de la invención y no del trabajo. «Si la tasa de interés baja como resultado del agotamiento de las antiguas invenciones, otros grandes descubrimientos pueden producirse y conducirnos de nuevo a las tasas elevadas de antes»[20].

La invención, por pequeña que sea, es el primer objeto que debe estudiar la ciencia social. Se tratará de pequeñísimas invenciones cuya fuente no se encuentra exclusivamente en el cerebro del gran inventor, sino en una multitud de cerebros heterogéneos. Se ha de partir de las innovaciones más simples sin tener en cuenta la dificultad o el mérito de la innovación e incluso sin tener en cuenta su grado de conciencia («pues a menudo el individuo innova sin enterarse»). En efecto, la tendencia innovadora no es una fuerza «inmensa y única, exterior y superior», sino infinitamente multiplicada, infinitesimal e interna.

Tarde ocupa un lugar original entre las teorías económicas gradualistas y las teorías que abordan la innovación como ruptura, catástrofe, crisis, y de forma más general, entre diferentes concepciones del evolucionismo. Por un lado, su concepción de las fuerzas es una crítica *ante litteram* de la concepción heroica del empresario schumpeteriano. Por otro lado, asume la discontinuidad y la ruptura a través de las cuales Schumpeter define la acción del empresario. Si bien los elementos diferenciales infinitesimales (las pequeñas invenciones) parecen ser cambios graduales, sus acciones en realidad son siempre «distintas y discontinuas».

[19] Joseph Schumpeter, *Théorie de l'évolution économique*, Paris, Dalloz, 1999, p. 113.

[20] *LGS*, p. 488.

El valor como cantidad social

La invención y la cooperación son acontecimientos[21], singularidades que *en sí* no tienen ningún valor. Son des-valores [*hors-valeurs*] que, sin embargo, son la fuente de todo valor. Tarde señala que *solamente* se puede hablar de valor si una invención, combinación singular de capacidad de actuar y capacidad de pensar, que en cuanto tal no es sino una *cantidad psicológica*, es compartida entre varios, es decir, si es puesta en común. Solo así se puede hablar de valor o de *cantidad social*. Siendo el acto de creación una singularidad, una diferencia cualitativa, debe distinguirse por lo tanto de su proceso de *reproducción* y *propagación* que hace de ese des-valor [*hors-valeur*] un valor, de esa diferencia una cantidad social. La formación del valor, entonces, depende a la vez de la *invención* y de la *difusión*, de la actualización de una virtualidad y de su efectuación social. Una invención que no se difunde, que no es imitada, no tiene ningún valor.

La socialización de una invención, que transforma la invención en valor o cantidad social, presupone a la vez su *reproductibilidad* y su *comunicabilidad*. La difusión de una invención supone la *homogeneidad* de las creencias y deseos, de las voluntades y las inteligencias de un púbico en y por el que ella circula. La fuerza de difusión de la invención es la imitación, que funciona por *contagio* y *proliferación*; exactamente como un virus, pero un virus psicológico, mental. Ella encuentra en la mecanización de los actos de reproducción (industria) y en la reproducción a distancia de la palabra y las imágenes (medios de comunicación) una desmultiplicación de su potencia de contagio y proliferación. La imitación que opera en Tarde es el pasaje de la calidad a la cantidad, del acontecimiento a la cantidad social.

Toda actividad que contribuye a la difusión-imitación de la invención y la cooperación contribuye a la constitución del valor. El trabajo industrial, a través de la homogeneización (la estandarización) de procesos

[21] «Pero hay acontecimientos que se ven y otros que no se ven, y estos, invenciones y descubrimientos primero oscuros, contradicción u oposición primero sorda, poco a poco creciente, un día revolucionaria, en un sistema establecido de ideas o intereses, no son los menos eficaces» *LGS*, p. 300.

de fabricación, de los actos de producción y los productos, así como a través de sus formas de comunicación (el mercado, el intercambio, la competencia), *contribuye* potentemente a la constitución del valor de una invención, a su transformación de *cualidad psicológica* en *cantidad social*. Por lo tanto, la actividad de los trabajadores y los capitalistas participa en la constitución del valor, pero de manera reproductiva[22]. Esta actividad no es la fuente exclusiva de la invención y la cooperación ni la forma exclusiva que asegura su difusión y, por lo tanto, seguramente no es el lugar exclusivo de la formación del valor.

Para Tarde, la *conversación*, la *publicidad*, la *comunicación*, la *prensa*, la *opinión pública*, la *imitación-moda* y la *imitación-costumbre*, las *ciudades* y su «*densidad social*», etc., contribuyen a la difusión-propagación de creencias y deseos, de voluntades e inteligencias. Todos estos dispositivos aseguran, por un lado, la constitución y homogeneización de los hábitos (saberes, opiniones, gustos, etc.) al definir la subjetividad y los comportamientos de los trabajadores y los consumidores y, por otro lado, su comunicabilidad. Todos ellos son parte integral del circuito de la formación del valor.

> Antes que una producción y un intercambio de servicios, la sociedad es, en primer lugar, una producción y un intercambio de necesidades, así como una producción y un intercambio de creencias; esto es indispensable.[23]

La economía política clásica, los neoclásicos y el marxismo, al separar de manera radical la producción del valor económico de la producción de los valores morales, reducen estos últimos a un simple fenómeno *cultural* o *ideológico*. Este desdoblamiento entre Ser y Conciencia, que

[22] Evidentemente, el trabajador, de la misma forma que el capitalista, puede ser también un inventor. En el trabajo y en la actividad del empresario, creación y repetición están presentes, incluso si es en proporciones desiguales. Pero conceptualmente es preciso separar y distinguir con rigurosidad «producción» y «reproducción», invención y trabajo. «Aunque el inventor seguramente haya trabajado casi siempre y que, en ocasiones, el trabajador descubra, el inventor difiere del trabajador por rasgos característicos». *LGS*, p. 478.

[23] Gabriel Tarde, «Darwinisme naturel et darwinisme social», *Revue philosophique*, t. XVII, 1884, p. 619.

la economía política y el marxismo presuponen cada uno de manera diferente, es un *impasse* teórico. La invención y la imitación, por el contrario, nos permiten comprender que la formación de los valores económicos por el mercado es inexplicable sin la acción de fuerzas psicológicas y sus dispositivos de constitución (la opinión pública y los medios de comunicación).

La invención y la cooperación no se limitan a proporcionar el *impulso* al ciclo productivo y a asegurar su reproducción, sino que *constituyen* su dinámica interna. Una invención, a través de la imitación, se desarrolla al repetirse, y por su misma repetición se opone o combina, entra en conflicto o se agencia con otras invenciones, dando lugar a nuevas creaciones. La conversación, la publicidad, la comunicación, la prensa, la opinión pública, la imitación-moda y la imitación-costumbre, las actividades culturales, ideológicas o genéricamente sociales no se limitan a la difusión del valor de la invención; ellas crean a su vez invenciones y nuevas formas de cooperación que son el origen de nuevos productos y nuevas riquezas.

Así pues, el proceso de repetición-difusión bajo la potencia de la imitación no puede ser reducido a una simple circulación. Al repetirse, una invención suscita usos (activos o pasivos), hace posibles otros agenciamientos (activos o pasivos), abre la vía a nuevas producciones o nuevos consumos.

Si bien la *repetición* (para usar el lenguaje filosófico de Tarde) está subordinada a la *variación*, también es una de sus condiciones. La imitación es el lienzo del que surge, por desplazamientos infinitesimales, una nueva invención. La imitación-reproducción no es una simple estandarización y homogeneización, como lo piensa, por ejemplo, la Escuela de Frankfurt, sino una actividad que contribuye a la creación de nuevos valores. Solo Walter Benjamin, un marxista heterodoxo, supo captar el doble aspecto de la imitación y resaltó su valor nuevo y positivo una vez que su potencia es desmultiplicada por la reproductibilidad técnica.

El impulso fundamental (el *input*, para hablar el lenguaje de los economistas) del ciclo económico es por lo tanto *múltiple* y *heterogéneo*, pues las fuerzas de creación también lo son. Todas estas invenciones, al añadir algo nuevo a lo real, abren posibilidades de constitución de nuevos valores, nuevas necesidades y nuevos productos.

La producción de la riqueza fundada en la invención y la cooperación tiene una propiedad extraordinaria en relación con la economía política y la crítica marxiana: no tiene *centro*. No se desarrolla según una lógica lineal, como en la economía política y el marxismo: producción del valor en la empresa, circulación de productos por el mercado, destrucción de la riqueza y realización del valor a través del consumo. La cadena de la *producción del valor* corre en paralelo a la fabricación, la circulación y el consumo del producto. Tiene lugar en todos estos contextos a la vez y en otras partes, especialmente en la ciencia.

Tarde incluye la dimensión social, afectiva, cognitiva y comunicacional de las relaciones interpsicológicas en el ciclo de la producción del valor y en el concepto de riqueza. Es la operación que la propia economía política debería llevar a cabo, pues «el lado teórico y el lado estético de todos los bienes van a desarrollarse cada vez más no a expensas sino por encima de su lado utilitario»[24].

Economía y sociedad

Según Tarde, el mayor límite de la economía política reside en su pretensión de cerrarse sobre sí misma, de excluir cualquier dinámica extraeconómica en la explicación del fenómeno económico. El análisis de las crisis es sintomático de la concepción que la economía tiene de sí misma en cuanto ciencia. Así, las «crisis-luchas», tal como las denomina, es decir, las crisis sociales y políticas, están ausentes del paradigma de la economía política, que funciona solamente en un régimen político y social constante.

Sin embargo, son estas crisis las que operan las rupturas que a la vez cierran antiguos yacimientos de valores y de productividad y abren otros. Son ellas las que verdaderamente destruyen los valores que están en el origen de las necesidades y creencias, fundamentos de la producción y el consumo económicos del momento.

[24] *PE*, I, p. 68.

> Hablo de una profunda perturbación del régimen económico y moral de un pueblo en el que una conversión religiosa, una transformación política, la aparición simultánea de un sinnúmero de grandes invenciones renovadoras introducen bruscamente nuevas convicciones y necesidades que implican la negación parcial o la parcial supresión de los principios y las costumbres reinantes hasta el momento. Esta brusca transformación de la fe y el corazón públicos, siempre violenta y precedida de guerras interiores, cuando no de peleas callejeras, tiene por efecto suscitar una multitud de nuevos productos que verdaderamente destruyen el valor de los productos antiguos.[25]

¿Puede una ciencia social que hace del valor su objeto ignorar los acontecimientos de destrucción-creación de los valores? Una teoría de la valorización capitalista podría prescindir de ellos. Una teoría de la valorización de las fuerzas sociales debe integrarlos necesariamente en el proceso de formación del valor. La idea de igualdad que aparece con la Revolución Francesa y la difusión del socialismo a finales del siglo XIX representan fuerzas productivas de la más alta importancia que los economistas ignoran, pues tienen una concepción reducida, fetichista, del concepto de riqueza y de las fuerzas que la producen.

El punto de vista de Tarde se opone al de Schumpeter precisamente en esta cuestión. Schumpeter, al asignar al empresario la capacidad de organizar y ejecutar «nuevas combinaciones de fuerzas y de cosas», excluye categóricamente cualquier fuerza extrasocial y extraeconómica como origen del desarrollo[26].

En la teoría de la evolución económica hay todo un sistema de valores cuya genealogía explica la acción de los agentes económicos. Pero este sistema, como en la teoría económica ortodoxa, se presupone todo el

[25] *OU*, p. 357.

[26] Joseph Schumpeter, *Théorie de l'évolution économique*, op. cit., p. 88. «Si la modificación se produce en los datos extrasociales –en las condiciones naturales– o en los datos extraeconómicos –entre ellos es preciso situar las secuelas de la guerra, las modificaciones de la política comercial, social, económica– o en los gustos del consumidor, no nos parece necesario, en esa medida, proceder a una reforma fundamental del aparato conceptual de la teoría».

tiempo. Por consiguiente, sin tematizar la constitución de los valores, ¿cómo el empresario puede levantarse contra los datos del hábito y formar «un estilo de vida, un sistema moral y estético de valores» que imponga una nueva dirección y un nuevo mandato a las fuerzas y a las cosas económicas? ¿De dónde viene esta otra manera de actuar, ese «nuevo esfuerzo de la voluntad» propio de ese tipo particular de agente (el empresario) que exige unas cualidades distintas (y «no solamente diferentes en grado») a las del simple gerente de una empresa? ¿Hay compatibilidad entre la afirmación de que la motivación del empresario es «extraña a la razón económica y a su ley»[27] y la voluntad de no salir del punto de vista estrictamente económico?

La teoría schumpeteriana presupone a la vez las conductas del gerente y el obrero en el circuito cotidiano y el comportamiento del empresario en el circuito dinámico. ¿Es posible adoptar el punto de vista estrecho que tiene en cuenta «solamente esas modificaciones del circuito de la vida económica que la economía misma engendra [...] suponiendo la constancia de la población, de la organización política y social»[28]?

Para Tarde, la respuesta es no. La producción de algo nuevo impone precisamente una nueva teoría general del valor que saque a la economía política de su «aislamiento majestuoso y engañoso».

Producción y reproducción

Tarde reserva entonces el término «producción» para toda actividad *que produce algo nuevo*, ya sea en la relación capital/trabajo o en el consumo, o en el dominio de la conversación, la opinión pública o el saber, y denomina «reproducción» a todas las actividades que se limitan a *repetir* y *difundir* las invenciones y cooperaciones así concebidas. La actividad económica –pero también la literaria, la científica, la comunicativa– es una actividad que se distingue en producción y reproducción según los deseos que expresa: *deseos activos* en la producción y *deseos pasivos*

[27] *Id.*, p. 136.

[28] *Id.*, p. 90.

en la reproducción. Por ejemplo, la creación de una nueva forma de consumo es considerada por Tarde como una producción, ya que compromete deseos *activos* de creación, mientras que el simple uso de esa nueva invención, que no añade nada nuevo, es una reproducción, porque solo compromete deseos *pasivos*.

Según la metodología de Tarde, la producción y la reproducción remiten a la *diversidad de la actividad subjetiva implicada en estas acciones*, mientras que en la economía política y el marxismo, producción y reproducción se refieren siempre a la valorización del capital. La diferencia es notable y remite siempre a la diferencia de los sujetos de la valorización: las fuerzas psicológicas o la relación capital/trabajo.

Como afirman los economistas y los marxistas, hay una primacía de la producción sobre la reproducción (un avance, según la expresión de Tarde), pero aquella se funda en el lado *activo* de la fuerza que produce. Y esta primacía de la producción sobre la reproducción «es tanto más pronunciada cuanto que se trata de una producción más elevada, es decir menos material, más espiritual y social»[29].

La inmanencia productiva del capital

Entre los economistas, Marx supo captar de la manera más convincente la especificidad del mundo de producción capitalista: la *inmanencia* de su modo de creación de valor y la *inmanencia* de su modo de desarrollo. El capital es un modo de producción que no tiene como finalidad la producción de la riqueza, sino la creación de *nuevos valores*. En una situación en la que las condiciones *objetivas y subjetivas* de la producción de la riqueza ya no están subordinadas a códigos políticos y morales, sino que son libres[30], el capital acaba con su dinámica, su cooperación y su capacidad innovadora y los somete a su propia valorización. La fuerza del dinero, que no conoce más

[29] *PE*, I, p. 174.

[30] Utilizamos este adjetivo en un sentido marxiano: libre de relaciones de subordinación personal.

que su propia potencia de propagación y valorización, representa el paradigma de esta dinámica.

A los ojos de Marx, «el capital es un proteo que, en el curso de esta producción, incesantemente acabada y recomenzada, se transforma de moneda en mercancía y de mercancía en moneda»[31].

La fórmula marxiana D-D' expresa esta causalidad interna, ese principio inmanente de la valorización capitalista, fuente de lo que Schumpeter, reconociendo su deuda hacia Marx, denomina destrucción creadora. En efecto, es en el modo de producción capitalista que la producción de la plusvalía deviene un fin en sí mismo y el impulso siempre renovado de la creación de nuevos valores.

Marx considera que el capital, al introducir esa potencia inmanente de creación, tiene un papel positivo en la historia de la humanidad, pues desarrolla, a pesar suyo, las fuerzas productivas y la producción de la riqueza a través de su siempre creciente sed de nuevos valores.

Marx insiste enérgicamente en la dinámica de la cooperación para explicar la extraordinaria productividad del trabajo bajo las condiciones del capitalismo. Pero la concepción de la dialéctica capital/trabajo implica inevitablemente que la cooperación del «trabajador colectivo» y la invención solo pueden surgir *dentro* y como *consecuencia* del despliegue de la potencia capitalista. Históricamente, las fuerzas productivas sociales del trabajo se desarrollan *únicamente* con el advenimiento de este modo de producción, apareciendo así como *inmanentes* e *inseparables* de la división del trabajo. La capacidad de creación autónoma y la independencia de las fuerzas sociales del trabajo son aniquiladas y se vuelven superfluas por la organización de la fábrica capitalista, pues es el capital el que activa la cooperación[32]. Es solo *dentro* de la relación capitalista que las fuerzas productivas, al socializarse en la cooperación

[31] *PE*, I, p. 369.

[32] Ver especialmente el capítulo sobre la «Cooperación» de *El capital* («La cooperación de los obreros comienza solamente en el proceso de trabajo, pero en el proceso de trabajo esta ya ha dejado de pertenecerles») y sobre todo el capítulo VI inédito de *El capital*, donde la subordinación de la cooperación al capital es ampliamente analizada. Para poder cooperar, la fuerza de trabajo «necesita de ese entorno social que solo existe en el taller del capitalista». Karl Marx, *Le Capital*, vol. I, p. 262, París, Éditions sociales, 1977.

y oponerse al mandato de la organización del trabajo, podrán reconquistar su *libertad, autonomía* y *creatividad.*

La potencia inmanente de las fuerzas

Tarde tematiza de otra manera el concepto de inmanencia productiva. El ciclo tardeano del valor es animado, como el capital, por una *potencia inmanente* de creación de nuevos valores, pero esta potencia es la de la multiplicidad de las fuerzas sociales y su capacidad de invención y cooperación.

La invención y su difusión-imitación tienen como motor y finalidad la creación de algo nuevo, la afirmación de una *diferencia*, y la necesidad de que esta diferencia se despliegue en el mundo apropiándose de otras fuerzas y subordinando otras invenciones.

La diferencia (invención) es concebida por Tarde como un foco desde el que se propagan, según la expansividad esencial y la ambición propagadora, deseos y creencias que la constituyen. En su difusión, la diferencia *se opone* o *se adapta* a otras diferencias (invenciones), dando lugar a la creación de nuevas *diferencias*, es decir, a nuevos *valores* (nuevas necesidades, nuevas relaciones sociales, económicas, políticas o estéticas).

El modo de expresión de la invención y su difusión es definido por Tarde como *diferenciación de la diferencia*. Su movimiento y dinámica se caracterizan por el cambio, pero un cambio «que en sí mismo va cambiando». Se trata de un movimiento y una fuerza de cambio que se despliegan según la lógica de una causa interna, inmanente.

Como en la fórmula marxiana del capital (D-D'), la producción del excedente encuentra en sí misma su fuerza de desarrollo y su finalidad. La moneda expresará mejor que otras cantidades sociales esa potencia inmanente del deseo, pero no hay que equivocarse sobre la causa interna que la anima. En efecto, el deseo y la creencia, las fuerzas psicológicas, son las que explican esta dinámica.

Para explicar el fenómeno económico, Tarde convoca el aspecto subjetivo (deseo y creencia), «visto siempre como el *verso* y no el *recto* de la ciencia económica». Esta extraordinaria creatividad de las fuerzas

tiene su origen *en la potencia de desear y creer de las fuerzas mismas, en su capacidad de actuar y pensar*, pues su expansividad esencial, su potencia de creación y de composición no están limitadas ni reguladas por ninguna trascendencia, por ninguna armonía preestablecida.

Para Marx y Tarde, la especificidad de la dinámica inmanente del movimiento económico en la modernidad se debe a la acción del *infinito* en la *finitud*. Pero mientras Marx afirma la primacía de la relación capital/trabajo sobre la invención y la imitación de las fuerzas sociales, la psicología económica de Tarde plantea la prioridad ontológica de la invención y la cooperación sobre la relación capitalista.

Capitalismo y cerebros

La extraordinaria productividad del capitalismo solo se puede explicar por la *captura* de la dinámica de los cerebros ensamblados y no por la simple división del trabajo. Si bien la desorganización de las sociedades orgánicas, según la expresión de Tarde, libera las fuerzas sociales de los códigos y las jerarquías que regularían su producción, esta no solo crea las condiciones de la acumulación capitalista, sino también, y ante todo, las condiciones de posibilidad del cerebro colectivo.

La descripción de Deleuze y Guattari de la sociedad capitalista como sistema de inmanencias coincide con la teoría tardeana de la producción del excedente como diferenciación y composición de flujos.

En *Mil mesetas*, la producción de excedentes remite a las relaciones diferenciales entre flujos descodificados y heterogéneos (los flujos desterritorializados de la moneda de crédito y los flujos de trabajo del gran desterritorializado, el proletario) que circulan por el cuerpo sin órganos del dinero, el cual es, en sentido estricto, el *socius* de la sociedad capitalista. La plusvalía no puede ser aprehendida por la diferencia aritmética entre el trabajo ejercido y el trabajo pagado, como tiende a hacerlo Marx, ya que los flujos que están en juego no son de la misma potencia: la moneda de financiación que circula en las estructuras de crédito no es la misma moneda que paga el salario. Esta es un simple medio de pago de la reproducción de la fuerza de trabajo incapaz de producir una diferencia. Solo la relación

diferencial *dx/dy* puede expresar la relación entre magnitudes no homogéneas[33].

En la teoría tardeana, los flujos económicos presuponen flujos de otra naturaleza de los cuales derivan. Estos flujos son corrientes de deseos y creencias, y el cuerpo sin órganos es el cerebro colectivo, siendo el dinero solo su expresión en el lenguaje económico. Tarde, a la manera de *Mil mesetas*, define el excedente como relación diferencial entre flujos. La invención es la relación (*dx/dy*) de corrientes heterogéneas e infinitesimales de conocimientos, voluntades y afectos que circulan por el cuerpo sin órganos del cerebro colectivo, verdadero *socius* de las fuerzas psicológicas.

En la definición de Deleuze y Guattari, el dinero expresa una potencia de naturaleza superior a la del trabajo, ya que es una fuerza de destrucción creadora (creación y destrucción de moneda), es decir, una fuerza de conjunción y disyunción, de diferenciación y composición de flujos. En Tarde, esta potencia de agenciamiento es la de la invención, que expresa una potencia heterogénea y superior a la simple reproducción. De tal forma, el dinero como capital y el cerebro social parecen funcionar en el mismo nivel de desterritorialización. Pero el primero solo puede producir excedente en la medida en que captura la potencia de agenciamiento (invención) y de difusión (imitación) de las fuerzas psíquicas del cerebro social, en la medida en que traduce esa potencia en moneda.

Si bien para Tarde la economía es esencialmente una economía monetaria, ella no obtiene su potencia de creación, difusión y crecimiento de sí misma, sino de las relaciones intercerebrales.

Todas las tentativas del trabajo de salir de la dominación del dinero-capital no hacen más que confirmar la potencia y las formas de

[33] Lo que Tarde admira en los marginalistas es el uso del cálculo infinitesimal, pero por razones totalmente diferentes a las avanzadas por los neoclásicos. Para comprender las implicaciones políticas y filosóficas del cálculo diferencial, es preciso dirigirse a otro admirador de Leibniz: Gilles Deleuze. Con el cálculo infinitesimal, «las relaciones pueden ser abordadas independientemente de sus términos», es decir, es posible aprehender la «relación en su estado puro». En el cálculo diferencial podemos encontrar una ontología de la inmanencia: «Es en el nivel de la relación diferencial que se expresa en estado puro la inmanencia recíproca del infinito y de la relación».

apropiación y despojo de la moneda. Solo cuando el cerebro colectivo y las relaciones intercerebrales se expresan como «producción de conocimientos», es decir, cuando ya no se manifiestan bajo la forma del trabajo sino como composición diferencial de la invención y la imitación, el dinero-capital se muestra como una forma pobre y restringida de organización de las relaciones económicas.

Quizás podamos extraer de la *Psicología económica* una teoría de la emancipación del cerebro social de la influencia de la división del trabajo, una teoría del éxodo, de la fuga de las fuerzas psicológicas capturadas en el trabajo hacia la cooperación intercerebral. Para llevar a buen puerto este proyecto es preciso seguir otra sugerencia de Tarde: desconectar el trabajo del capital y agenciarlo con la invención. El «correlato necesario, indispensable» del trabajo no es el capital, sino la invención. «Es la invención, encuentro y mutuo empleo de corrientes de ideas diferentes, no contrarias, en un cerebro genial, y es el trabajo, invención vulgarizada, solidaridad de obreros empleados en obras diversas en absoluto opuestas, con miras a una obra superior y sintética, lo que hace andar al mundo social en sus caminos»[34].

La autovalorización del capital y la autovalorización de las fuerzas

Estas diferencias en la concepción de la inmanencia productiva tienen consecuencias inmediatas sobre la cualificación de las fuerzas, sobre la definición de su autonomía y su subordinación, de su actividad y su pasividad.

Según Tarde, Marx utilizaría con frecuencia perspectivas hegelianas en el análisis del capital, transformándolo así en un ser trascendente, dotado de una vida independiente del querer y los juicios de los hombres. Esta primacía del capital sobre las fuerzas sociales, que de manera ambigua recorre todo *Das Kapital*, se manifiesta claramente, según Tarde, en los esquemas de reproducción del segundo libro. Tarde se pregunta, ¿por qué considerar solamente el ciclo monetario de rotación del capital e ignorar

[34] *OU*, p. 139.

el del obrero?[35] ¿Por qué analizar la valorización de aquel y no tomar en consideración que el presupuesto del obrero también tiende a crecer y desarrollarse indefinidamente? ¿Y por qué limitar la reproducción en sentido amplio a la dialéctica capital/trabajo ignorando la multiplicidad de fuerzas que precisamente animan la reproducción?

Según Tarde, el análisis marxiano de la rotación representa una gran novedad, pues demuestra lo que hay de verdaderamente cíclico en el fenómeno económico. Pero en los esquemas de reproducción, se trata de la rotación del capital productivo y, de manera absolutamente subordinada, de la rotación del salario obrero. Así, Marx no llegará a determinar la autonomía e independencia de las fuerzas psicológicas que se expresan, económicamente, en el salario[36].

En efecto, la teoría del salario, antes que una teoría económica de la producción de la fuerza de trabajo, debe ser comprendida como la expresión de la potencia de actuar y de pensar de los obreros. La

[35] «Marx parece creer, en ese sentido, que el caso del capitalismo es una singularidad única, que solo hay ciclo monetario por él, y que, en todo caso, solo por él la moneda tiene una tendencia a aumentar cuando circula. Sin embargo, hay un ciclo monetario para el propio obrero. Del mismo modo que el capitalista, que con el dinero que ya ha ganado y desembolsa, compra materias primas, máquinas, servicios y al final es reembolsado, igualmente el obrero, luego de haber recibido su pago, lo gasta, y otra vez recibe su salario que gasta de nuevo. Así es para todo el mundo, pues cada uno de nosotros, rico o pobre, a menos que esté hospitalizado –a expensas de un establecimiento que tiene sus propios ingresos y gastos alternos–, gira en un círculo de ingresos y gastos que se renuevan periódicamente. Y si el ciclo monetario del capitalismo tiende a aumentar en cada vuelta –tendencia que, por lo demás, está lejos de realizarse siempre, como lo prueba el número de quiebras–, se puede decir del conjunto de ingresos, incluidos los de los obreros manuales, que en promedio va progresando, como lo demuestra especialmente la progresión general y constante de las contribuciones indirectas; que esta progresión es la regla y el estado normal, y que, cuando se interrumpe o retrocede, todo el mundo se queja a grandes gritos de esta anomalía, siempre pasajera a menos que sea el síntoma de una irremediable y mortal decadencia». *PE*, I, p. 371. Esta crítica dirigida a Marx, y conducida, paradójicamente, desde el punto de vista de la independencia y la autonomía de los obreros, será retomada y desarrollada por el *operaismo* italiano, que en la «pequeña circulación» de los *Grundrisse* cree descubrir la independencia y autonomía que Tarde reivindica no solo para los obreros, sino para cada fuerza.

[36] Muchos marxistas lamentaron que Marx no haya incluido en *El capital* el capítulo sobre el salario, previsto en sus planes preparatorios. Negri justifica la ausencia del capítulo sobre el salario al insistir en la existencia implícita de una teoría del salario en la obra de Marx.

tendencia del deseo a progresar indefinidamente concierne tanto al salario como al capital. La expansión esencial, la ambición propagadora, la tendencia a «aumentar en cada vuelta» es una característica de todo fenómeno social. «Cada uno de nosotros, a decir verdad –y no solamente el Estado o las grandes compañías–, es a la vez centralizador y distribuidor de riquezas [...]»[37]. De la misma forma que cada uno de nosotros, y no solo «cada hombre de Estado, tiene su poder».

Como lo afirma Marx, el capital ciertamente tiende a su autovalorización. Pero, ciertamente, también hay una autovalorización[38] de los obreros, de la misma forma que toda fuerza trabaja para su propia valorización.

Según Tarde, Marx desarrolla una teoría de la *autovalorización del capital* y una teoría de la *resistencia* y el *conflicto* (la explotación) que engendra esta autovalorización. La psicología económica, por el contrario, desarrolla una teoría de la *autovalorización de las fuerzas sociales* y una teoría de los *conflictos* inmanentes a la lógica de combinación-composición de fuerzas en la que el capital es uno de los actores.

La fuerza expansiva del capital, que transforma continuamente los límites encontrados en obstáculos a sobrepasar, no es inmanente al propio capital. El secreto de la fórmula marxiana D-D' (el valor que genera el valor a partir de sí mismo) debe ser interpretado como *integración, captura* y *dominación* de la fuerza expansiva, de la ambición propagadora de la invención y de la cooperación de la multiplicidad de fuerzas psicológicas. *Es la dinámica de las fuerzas la que explica las leyes de la economía y no a la inversa.* Nos encontramos con la intuición de Pierre Klossowski según la cual las normas económicas solo forman una «subestructura de los afectos» y no una estructura última.

[37] *PE*, II, p. 378.

[38] Para que el concepto de autovalorización ya no sea asignado exclusivamente al capital sino también a la clase obrera, es preciso esperar al marxismo italiano de comienzos de los años 70 y a la historiografía marxista inglesa del *Making of the Working Class* (puntos de vista que han sido absolutamente minoritarios dentro de la galaxia marxista en descomposición). Pero para sacar todas las consecuencias de la intuición genial que marcó el acto de nacimiento de un marxismo heterodoxo en Italia (el operaismo), «primero la clase obrera y después el capital», ¿no es necesario desplazar esta afirmación metodológica y política al conjunto de las fuerzas sociales y su capacidad de invención y cooperación?

Al apropiarse de la dinámica de las fuerzas psicológicas, la economía y sus dispositivos (intercambio, mercado, división del trabajo) no hacen más que explotar esa fuerza inmanente; ellos no son ni el *origen* ni la *fuente* principal de transformación.

El capital no tiene ninguna función progresiva, no es la fuerza social que introduce la potencia inmanente de creación, sino que es, por el contrario, un agente de antiproducción –dirá Félix Guattari– y un parásito –dirá Toni Negri– que la explota.

Trabajo y ocio, *scholè* y *ascholè*

El desplazamiento teórico operado por Tarde choca inevitablemente con el concepto de trabajo productivo de la economía clásica y el marxismo, y especialmente con la teoría smithiana de los consumos productivos. ¿Por qué, se pregunta Tarde, solamente el *consumo* (que entra en la reproducción de la fuerza de trabajo en función de su empleo por el capital y los gastos que sirven para producirla y reproducirla) es considerado como *productivo*?

Al asumir la potencia de invención de cada sujeto y centrarse en el desarrollo de la actividad intelectual y afectiva como fuente de riqueza, Tarde introduce en el concepto de productivo todos los «consumos denominados improductivos, que consisten en disfrutes y satisfacciones personales, en adquisiciones interiores de ideas, de sentimientos, de riquezas subjetivas»[39] que desarrollan el lado activo, afectivo e intelectual de la subjetividad.

> Pero si las sensaciones de otro tipo, por ejemplo los espectáculos sucesivos de un viaje de placer en un país extranjero, no sirven para regenerar de inmediato las *fuerzas físicas*, sí sirven, y mucho, para estimularlas ulteriormente en el turista y, con su ejemplo, en el prójimo, empujándolo, e incitando a los demás, a través de sus relatos, a inventar y trabajar para poder hacerlas renacer. La extensión de la red ferroviaria y la

[39] *PE*, I, p. 135.

> progresión de sus ingresos, con toda la renovación industrial que viene consigo, en el fondo no tienen otra explicación que ese tipo de consumos improductivos.[40]

Si la potencia de producción es inmanente a las fuerzas, entonces el *ocio* debe interesar al economista tanto como el *trabajo*. En este contexto, el concepto de ocio ha de ser abordado según una tradición que se remonta a Platón, quien distingue entre la actividad libre (el ocio, *scholè*) y el trabajo servil o ausencia de ocio (*ascholè*). La especificidad de la modernidad reside, para Tarde, en el cuestionamiento de la separación entre estos dos órdenes. La productividad de las fuerzas encuentra su fundamento en el agenciamiento de aquello que siempre ha sido dividido políticamente: *trabajo* y *ocio*, *necesidad* y *libertad*. La emancipación de la división política, que dispone «casi todo el ocio de un lado, casi todo el trabajo del otro», es la fuente del desarrollo de la productividad.

Esta se expresa por el efecto combinado del «concurso de las máquinas» (invención) y los «milagros de asociación» (cooperación) que hacen progresar la «productividad del trabajo aún más rápidamente que la extraordinaria propagación de las necesidades». Si asumimos, junto con Tarde, la productividad inmanente de las fuerzas, el ocio es un modo de acción colectiva en que la libertad y la necesidad se distribuyen de manera diferente que en el trabajo[41].

La cuestión de saber cuál debe ser la «proporción de ocio respecto al trabajo y la repartición del ocio entre los hombres» es una de las primeras preguntas que la economía política debería tratar. «Esta no tiene menos importancia que lo que atañe a la repartición del trabajo y la riqueza»[42].

[40] *Ibid.*, p. 169-170.

[41] «En el empleo de su ocio como en el ejercicio de su trabajo, el hombre es imitativo… Pero el individuo expresa mucho mejor su originalidad íntima en la elección y combinación de los modelos que satisfacen su ocio que en su obediencia a las costumbres, los reglamentos, las modas que le impone su tipo de trabajo. El incremento progresivo de la cuota de ocio en la distribución de las horas del día, marca y mide por lo tanto el progreso de la imitación libre y original por sobre la imitación plana y constreñida» *PE*, I, p. 20.

[42] *Ibid.*, p. 120.

El derecho a la pereza

La ciencia económica quiere convencernos de que la productividad depende exclusivamente del tiempo de trabajo, mientras que Tarde demuestra que esta surge de la articulación entre *scholè* y *ascholè*, entre ocio y trabajo. «Lo que los economistas definen como consumos improductivos constituye todo el encanto y toda la importancia de la vida cotidiana, y es gracias a su número, a su sucesión variada en una vida de meditación, interrumpida por trabajos profesionales y actividades de ocio, que aparecen todas las innovaciones, grandiosas o minúsculas, que han enriquecido y civilizado el mundo»[43].

La expresión de sobrepoblación de los economistas clásicos o la de desafiliación de los sociólogos contemporáneos parecen «sugerir vagamente la idea de que todo lo que no trabaja incesantemente y no es necesario para el trabajo a ejecutar en un país no sirve para nada y debe desaparecer»[44].

Estos «apologistas de la labor humana» no han captado la naturaleza del fenómeno económico moderno ni su dinámica. Para Tarde, es claro que el desarrollo presenta una tendencia a la reducción del tiempo de trabajo y al aumento del consumo bajo la coacción de una ley «extraña según la cual cuanto menos la gente trabaja, más consume». De manera que el propio trabajo, «forzado a adaptarse a los usos y necesidades que la conversación, la comunicación verbal de los espíritus y la lectura de libros o diarios modifican incesantemente, es dirigido, en su curso, por el ocio»[45].

Si el *trabajo* y el *ocio*, desde el punto de vista de la *valorización de las fuerzas*, están lejos de oponerse, entonces el *derecho a la ociosidad* deviene, en la economía tardeana, una de las condiciones de la invención y la cooperación. Podemos incluir así a Lafargue, el yerno de Marx, entre los teóricos de la producción.

Desde este punto de vista, la subjetividad moderna no puede ser reducida exclusivamente al trabajo, ya que también está atrapada en

[43] *Ibid.*, p. 169.

[44] *Ibid.*, p. 122.

[45] *Ibid.*, p. 123.

un devenir «nómada y turista»[46] que tiene en las vacaciones, «reposo que se ha vuelto muy agitado pero muy instructivo», su temporalidad, y en los «viajes a los balnearios, a las playas, al extranjero», sus ocupaciones[47]. La psicología tardeana del nómada y el turista, que anticipa el advenimiento de la sociedad de consumo, es profundamente diferente de la del hombre de fiestas, pues «las vacaciones (como los domingos) no conmemoran nada, no celebran nada; ellas dispersan o aíslan a los individuos en vez de reunirlos, ellas se consideran un reposo saludable antes que una alegría fortificante y tonificante»[48].

Cooperación y alegría

Esta concepción de la producción solo es cierta si la producción es definida por la *combinación* y la *asociación* de las fuerzas (o su capacidad de invención, expresiones que, bien lo sabemos, son sinónimas); por la colaboración que busca hacer *coproductiva* la acción de una fuerza sobre otra. Es por su capacidad de *actuar conjunto* («agruparse para colaborar»), de aumentar su potencia al adaptarse, es decir, al sustituir la oposición entre las fuerzas por su cooperación, que el progreso económico tiene lugar. Por lo tanto, es la *acción común*, el *espíritu de combinación*, la *capacidad de agenciamiento* que se expresan en la invención o en la cooperación lo que crea algo nuevo, un excedente.

Tarde retoma para sí la afirmación del actuar común de Tocqueville, para quien «sin ideas comunes, no hay acción común, y sin acción común todavía hay hombres, pero no cuerpo social»[49].

El *actuar en común* puede expresarse en el *trabajo*[50] de la misma manera que en la conversación, en el consumo o incluso en el *ocio* y las *fiestas*.

[46] *PE*, II, p. 337.

[47] El turismo es hoy en día la primera industria mundial.

[48] *PE*, I, p. 279-280.

[49] *LI*, p. 334.

[50] Incluso la organización del trabajo en la gran empresa debe ser leída desde el punto de vista de la «cooperación» y sus capacidades de expresión, es decir, desde el punto de vista

La distinción entre invención e imitación no remite solamente a una diferencia entre fuerzas activas y fuerzas pasivas. Remite también a otra distinción fundamental que cualifica la participación de la subjetividad: «Inventar es una gran alegría, trabajar es siempre una pena»[51].

En cada actividad, sea material o inmaterial, Tarde distingue entre la alegría que se expresa en la invención y la cooperación, y la tristeza que se expresa en el trabajo de repetición. La dinámica del fenómeno económico no encuentra su explicación exclusivamente en la sed de riquezas, ni en la evasión del dolor y la búsqueda del placer, sino más bien en el esfuerzo continuamente renovado de evitar la tristeza de la reproducción y aumentar la alegría de la invención, de reducir la necesidad del trabajo y aumentar la libertad de la cooperación.

La última instancia del fenómeno económico reside en la dinámica subjetiva del actuar conjunto con miras a la «aprobación positiva directamente *buscada*». La razón de ser de la acción inventiva y cooperativa, tanto en el trabajo como en el ocio, es *expresar* la alegría social («a distinguir de su forma privada»). «Pues la alegría es precisamente eso: *estar juntos y actuar juntos* para simpatizar, para fraternizar. Quien dice sociedad dice alegría; la alegría es la flor natural de la sociabilidad»[52].

La «diferenciación de la diferencia» encuentra así una medida y una cualificación en la alegría social del actuar conjunto. La asociación, in-

---

de la «simpatía» que los trabajadores desarrollan por sí mismos, y no desde el punto de vista de los servicios o utilidades que ellos prestan. «Allí [en la gran fábrica] se establecen lazos de camaradería de otra naturaleza, cuya fuerza, empero, no es cuestionable. Con esto se puede ver verificada la idea de que el verdadero fundamento de la unión social debe ser buscado más bien en la similitud adquirida de los individuos y no en los servicios que prestan. Pero, a decir verdad, ellos no pueden prestarse un mayor servicio que el de agruparse para agruparse mucho mejor, y fortificar su simpatía natural al ejercerla ya sea por el trabajo en común o, aún más, por el placer y el consumo en común, dos cosas conexas tanto en los habitantes de las aldeas de antaño como en la gran industria moderna». Si hay una diferencia entre el trabajo y el ocio, esta tiene que ver con la forma y las finalidades de la acción colectiva, con las constricciones y virtualidades de los diferentes tipos de cooperación. En efecto, según Tarde, los hombres se «entre-sirven» a través de los trabajos, mientras que «a través de sus actividades de ocio, sus fiestas y sus juegos se unen en un acuerdo realmente libre y realmente social, se entre-placen».

[51] *LGS*, p. 478.

[52] Gabriel Tarde, «Rôle social de la joie», *Revue bleue*, no. 2, enero 1903, p. 33.

cluso en la organización obrera, no tiene como fin principal la defensa de intereses sino, antes que nada, expresar la *alegría*, el *actuar conjunto*. Allí donde hay sufrimiento y explotación, como en la gran industria, la cooperación, el actuar conjunto, introduce la alegría en la acción[53].

Tarde ve en la alegría una *fuerza económica* fundamental: el papel psicológico de la *alegría* es aumentar la potencia de la fuerza, aumentar su capacidad de actuar; la *tristeza*, por el contrario, conlleva la disminución de esa fuerza. Tarde explica la dinámica económica a través de la lucha entre pasiones alegres y pasiones tristes: el aumento de todo fenómeno económico expresa no solamente una victoria alcanzada por una fuerza contra otra, sino también una victoria de las *pasiones alegres* sobre las *pasiones tristes*. «Agreguemos enseguida que, si la vida del consumidor transcurre entre dilataciones y contracciones alternativas de sus gastos, la tendencia a dilatarlos, en suma, termina prevaleciendo; *la alegría triunfa sobre la tristeza, la esperanza sobre la desesperación, la confianza sobre el temor*. También el nivel de vida va elevándose incesantemente, poco a poco, a través de esas oscilaciones»[54].

En realidad, el concepto mismo de trabajo y, de forma más general, el concepto de acción, son aprehendidos de manera radicalmente diferente por la economía política y por Tarde. Él deduce de su ontología *positiva* de las fuerzas psicológicas una ley social que enuncia de la siguiente manera: la acción emprendida en el trabajo, aunque en general toda acción de fuerzas psicológicas, está dirigida a la «adquisición de la alegría antes que a la exención del dolor».

No obstante, los economistas y los sociólogos se rehúsan a tomar en cuenta los efectos económicos de la alegría, que consideran despreciables y frívolos. Esta actitud no es para nada anodina. Ella devela muy profundamente la concepción que economistas y sociólogos tienen de la naturaleza del alma humana. La economía política y la sociología son ciencias morales para las que la acción del hombre se funda en la *falta*, la *ausencia* y el *sufrimiento*. La acción humana tiende entonces, al contrario de la ciencia social de Tarde, a la «exención del dolor y no a la

[53] Si, por un lado, la industria se apropia de la forma colectiva de la cooperación, por otro crea las condiciones para su intensificación.

[54] *PE*, II, p. 167. Subrayado por el autor.

adquisición de la alegría», lo que indica la influencia del pensamiento teológico-político en las ciencias sociales.

> Al leerlos, pareciera que todas las necesidades de los hombres fueran negativas, que tuvieran por objeto la supresión de un sufrimiento de naturaleza orgánica tal como el hambre, la sed, el frío; o bien esas otras privaciones de naturaleza intelectual: la ignorancia, por ejemplo. Pues el confort, único objetivo de la vida desde ese punto de vista, es un compuesto de todos esos placeres negativos. ¿Es verdad, como dice Schopenhauer, que solo el dolor es real, que el placer no es otra cosa que su ausencia, su negación, su exención.[55]

El evolucionismo en economía y lo virtual

Una de las revoluciones científicas más importantes de la modernidad está representada por el concepto de evolución. Tarde hace de este un instrumento fundamental de crítica de la ciencia económica. Pero esta crítica incluye también a Darwin y su teoría de la evolución.

La psicología económica es una teoría del cambio y la invención, mientras que la ciencia económica es una teoría del equilibrio. Siempre que esta intenta explicar el cambio, hace referencia directa o indirectamente al evolucionismo. ¿Puede la evolución del ser vivo alimentar una teoría de la invención de la que carece la ciencia económica? Si

[55] Hoy en día, una nueva corriente de la psicopatología del trabajo funda en el «sufrimiento» el paso de la «psicopatología del trabajo a la psicodinámica del trabajo». Para esta nueva corriente, el placer en el trabajo, cuando se lo tiene en cuenta, es definido como en Schopenhauer: ausencia de sufrimiento. «El sufrimiento está, por lo tanto, en el origen mismo de la movilización, es protensión hacia el actuar, es a partir de la esperanza de poder liberarse de él que, gracias precisamente a las gratificaciones previstas del trabajo, nacen el compromiso y la movilización subjetiva en el trabajo. Ante la ausencia de esta esperanza, el sufrimiento se vuelve patógeno. En cambio, si podemos transformarlo, eso lo cambia todo, hasta tal punto que la gente a veces puede sentirse mejor después de haber trabajado. Con respecto al sufrimiento, hay una desigualdad en la sociedad que es alucinante». Christophe Dejours, *Le travail entre subjectivité et rapports sociaux*, sin editar, p. 51.

esta piensa encontrar en los evolucionistas, y especialmente en Darwin, aquello que le falta, está muy equivocada.

> En efecto, los economistas que hacen del trabajo –es decir, de una de las ramas de la imitación– el único agente de los progresos sociales, reproducen en sociología el punto de vista biológico de Darwin, el cual hace de la generación ordinaria el único factor del progreso vital. Así como estos economistas, ya lo hemos visto claramente, desconocen la parte crucial de la invención, fuente intermitente y múltiple del trabajo continuo, del mismo modo Darwin se equivoca, en nuestra opinión, al omitir la acción preponderante de una *incógnita* que reside en la intimidad infinitesimal del elemento vivo, por así decirlo, y que es o parece ser respecto a los hechos ordinales lo que un descubrimiento es respecto a las ideas preconcebidas, lo que un toque de ingenio es respecto a la jornada de un obrero[56].

Por otra parte, según Tarde, habría que leer la relación entre evolucionismo y economía política en el sentido inverso, pues es Malthus y toda la escuela de Manchester la que inspiró en Darwin la virtud mágica atribuida a la «competencia, ya sea vital, ya sea industrial», de la lucha por la vida. Y es la economía política la que inspiró al utilitarismo[57], cuyo evolucionismo se ve afectado. Un Smith y un Bentham naturalistas: esto es Darwin para Tarde.

[56] Gabriel Tarde, «Darwinisme naturel et darwinisme social», *op. cit.*, p. 617.

[57] ¿En qué sentido Tarde puede llamar utilitarista a Darwin? El utilitarismo biológico de Darwin «se esfuerza por explicar la formación de la naturaleza viviente, abstracción hecha de toda consideración estética (…); yo creo que es más exacto y cierto definir útil lo que ha dejado de ser bello» (*id.*, p. 628) Toda utilidad está «suspendida» a una inutilidad superior. Darwin piensa, como Bentham y los filósofos ingleses –a los que Nietzsche critica en el inicio de *La genealogía de la moral*–, que es la utilidad la que explica el origen y la constitución de los vivientes. Darwin aplica esta lógica utilitarista cuando afirma que son las funciones del organismo las que han convocado a sus órganos. «¿No sería más cierto decir que son originariamente órganos inesperados y hasta entonces inútiles los que los han suscitado?». *Ibid*, p. 619.

Darwin ve las innovaciones de la vida en la generación ordinaria y en la «acumulación de las repeticiones biológicas». Pero ¿cómo podría lo heterogéneo nacer de lo homogéneo? ¿Cómo podría una diferencia nacer de una repetición, cómo podría una invención surgir de su difusión? Presuponiendo, hay que decir, que la repetición es en sí misma la oportunidad para la eclosión de una diferencia interna, de una fuerza de diferenciación que ni la acción de una fuerza exterior ni las condiciones del medio o el contexto pueden explicar. Las repeticiones solamente pueden contribuir a dirigir esa heterogeneidad fundamental, esa «incógnita que reside en la intimidad infinitesimal» del ser vivo.

> En conflicto con la fuerza que tiende a conservar los tipos vivientes, las teorías transformistas imaginan una fuerza diversificante que no saben dónde ubicar. En general ellas la dispersan hacia fuera, en los accidentes del clima, del medio, de la alimentación, del crecimiento, y niegan reconocer en el interior de los organismos una causa interna de diversidad.[58]

Según Tarde, no es poco a poco y por transiciones continuas y continuadas, como lo afirma Darwin, que se produce el paso de una forma viviente a otra. La «continuidad superficial e ilusoria disimula una discontinuidad fundamental»[59]. Esta discontinuidad fundamental viene de la fuerza interna de diferenciación a la que Tarde subordina la acción de las fuerzas exteriores.

Tarde reprocha a Darwin el querer explicar el cambio a la luz de las acciones de las fuerzas *actuales*, es decir, a la luz de los «únicos agentes y las únicas fuerzas conocidas por nosotros». Pero lo real que nos es dado a conocer solo es explicable «en relación con la inmensidad de los posibles». «Lo actual solo es una parte infinitesimal de lo real»[60], lo «realizado parece ser solo un fragmento de lo realizable».

[58] *MS*, p. 95-96.

[59] Gabriel Tarde, «Darwinisme naturel et darwinisme social», *op. cit.*, p. 622.

[60] *LGS*, p. 25.

Si consideramos solamente los agentes y las fuerzas conocidas o conocibles, nos privamos precisamente de la fuente principal del cambio: lo virtual. Este entra con justa razón en la definición de la naturaleza de las relaciones entre fuerzas, ya que lo *real* desborda ampliamente el *individuo* y lo *constituido*.

Cada elemento, por infinitesimal que sea, y cada relación entre los elementos, por infinitesimal que sea, tiene una existencia actual y virtual. Las fuerzas y las relaciones entre fuerzas son fuentes reales de existencia, pero también condicionales. «Dadas estas virtualidades, no podemos afirmar la necesidad efectiva de los fenómenos que resultan de su encuentro sin afirmar al mismo tiempo la necesidad de otros fenómenos que quizás nunca han sido y nunca serán, pero que habrían sido si otros encuentros hubiesen tenido lugar»[61].

Según una muy bella definición de Tarde, lo virtual, que representa la existencia condicional de cualquier cosa, constituye, «por encima de la vida y el encadenamiento de las realidades, una vida silenciosa, un apacible encadenamiento de posibilidades. Esta multitud infinita de certezas condicionales [...] avanza un grado hacia la existencia cada vez que un nuevo elemento de ese todo complejo llega a realizarse, o se aleja de ella cada vez que uno de los elementos ya reunidos llega a perecer; y nada es más agitado que el destino de esas sombras que pueblan el reino del vacío»[62].

La heterogeneidad tiene su origen en el hecho de que cada fuerza no solo es una totalidad, sino también una virtualidad. Cada fuerza y cada relación está siempre en un equilibrio inestable[63]. La fuerza es a la vez igual a sí misma y virtualmente diferente de sí, existencia de la que debemos afirmar igualmente la necesidad condicional.

«En el corazón de las cosas está la diversidad, y no la unidad»[64]. Esta diversidad no es lógica, como en la dialéctica hegeliana, sino real.

[61] *Ibid.*, p. 256.

[62] *Ibid.*, p. 256.

[63] Gabriel Tarde, «Darwinisme naturel et darwinisme social», *op. cit.*, p. 623.

[64] *MS*, p. 79.

El cambio puede explicarse al presuponer en el fondo de todo ser «elementos heterogéneos, característicos, originales, singularidades individuales sin las cuales nada se explica»[65].

Los agentes del cambio darwinianos están desprovistos de connaturalidad propia, de independencia rebelde y de autonomía. Como los individuos del individualismo metodológico, carecen de singularidades y virtualidades. Toda teoría del cambio implica por lo tanto una teoría del *afuera*, ya que inventar significa situarse fuera de lo que es individuado; inventar significa situarse en una dimensión suprasocial con respecto a los hábitos y rutinas constituidas. Toda teoría de la invención debe tener en cuenta esa dimensión atemporal, extrasocial, pues si solo existiera lo social, o si solo existiera lo biológico, nunca habría cambio. A las circunstancias del afuera de la teoría evolucionista, Tarde opone un afuera universal: lo virtual.

Invención y virtual

Una teoría de la invención no puede prescindir de la categoría de lo virtual. Si queremos comprender las invenciones reales, no hay que perder de vista lo infinito de las invenciones posibles.

La invención asume todo su sentido y potencia porque actualiza las virtualidades que constituyen la agitación caótica que duplica el cuerpo y el mundo. Las invenciones, al actualizar las virtualidades desconocidas y profundamente incognoscibles «antes de su realización, incluso en una inteligencia infinita», hacen brotar de las profundidades del ser a la superficie fenoménica verdaderas novedades imposibles de prever con anterioridad.

Esta concepción de la evolución basada en la imprevisibilidad, el azar, la acción de pequeñas diferencias y pequeñas causas y la potencia de creación del tiempo, constituye un patrimonio común de diferentes autores que, en el cambio de siglo en Francia, innovan profundamente en dominios tan diferentes como la música, la pintura, la filosofía y la literatura. Tal concepción es compartida también por Henri Poincaré y

[65] *LGS*, p. 265.

Jacques Hadamard, los precursores de la teoría matemática de los sistemas dinámicos, la cual ha servido de inspiración para las teorías contemporáneas del caos. La teoría de la evolución experimenta una bifurcación esencial alrededor de 1900, y aún continuamos explotando sus efectos[66].

Como en Bergson, otro gran autor de este corto periodo fundante, la fuerza interna, que Tarde califica de incógnita esencial, no tiene nada de místico o misterioso. Ella se define de esa manera porque es incognoscible antes de su actualización[67]. Es una fuerza a la vez de selección y de *constitución* que hace bifurcar el sendero evolutivo en todo momento. «Toda invención que eclosiona es un posible realizado

[66] En la muy bella reconstrucción que hace Michel Serres de la atmósfera intelectual de la Francia de cambio de siglo y de sus protagonistas, es preciso incluir a Gabriel Tarde, que anticipa y acompaña esta eclosión. «Bergson va más lejos que Poincaré, Duhem o Hadamard, cuyos esfuerzos solo habían conducido anteriormente a mostrar las insuficiencias de la previsión completa y el número inesperado de trayectorias que resulta de la experiencia real [...]. En Francia, desde comienzos del siglo la ciencia establece, a través de curvas y planos, los primeros resultados de lo que ahora denominamos, en efecto, la teoría del caos; la epistemología enuncia, en este caso, las condiciones de la experiencia, y la filosofía medita sobre el determinismo, sobre el tiempo y la imprevisibilidad, todos ellos cálculos y conceptos que a finales de ese siglo son pan de cada día [...]; podemos leer, comprender y dominar sus inicios gracias a los resultados de su terminación. El relato de Proust que avanza hacia el tiempo perdido, entre otros textos, los cuadros de los impresionistas, la música (el trayecto imprevisible de melodías liberadas del corsé del metrónomo: Ravel, Fauré, Debussy, Poulenc, etc.) habían precedido, seguido o acompañado esta visión completa de un mundo tan nuevo alrededor de 1900, tan usual hoy en día. Quedaba, queda aún por pensar en modelos consecuentes de la historia. Después de Bergson, lo hizo Péguy». Michel Serres, *Éloge de la philosophie en langue française*, París, Fayard, 1995, p. 97-198.

[67] Tarde usa los conceptos «virtual» y «posible» como sinónimos. Pero si se quiere ser fiel a su definición de la invención como «incógnita esencial», como «incognoscible antes de su actualización», es preciso distinguir entre virtual y posible. Este último, en efecto, es algo ya conocido que solamente tiene que realizarse, algo que ya está sometido a la medida de lo que es (ver la distinción entre lo virtual y lo posible en la obra de Bergson). Los paradigmas de lo posible y de lo virtual remiten a concepciones de la evolución, del tiempo y de la diferencia radicalmente diferentes. Paul Veyne expresa así esta diferencia en el terreno de la acción histórica: «Desde Marx, el espíritu de seriedad hace que nos representemos el devenir histórico o científico como una sucesión de problemas que la humanidad se plantea y resuelve, mientras que, a todas luces, la humanidad actuante y sapiente no deja de olvidar cada problema para pensar en otra cosa. De modo que el realismo consistiría menos en decirse: "¿Cómo terminará todo esto?" que en preguntarse: "¿Qué van a inventar esta vez?"». Paul Veyne, *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes?*, ed. du Seuil, París, 1983, p. 49.

entre mil, entre los diferentes posibles, quiero decir, entre los necesarios condicionales que la invención madre de la que deriva portaba en sus flancos; y ella, al aparecer, hace imposible en adelante la mayoría de estos posibles, hace posible una multitud de invenciones diferentes que otrora no lo eran»[68].

La selección darwiniana solo actúa, según Tarde, después de la eclosión del tipo viviente, después de que la invención ha actualizado la realidad condicional de las fuerzas y sus relaciones. Tiene el «papel eminente de mantener la pureza del ser al suprimir la abundancia de las variaciones individuales que tienden a sobrecargarla o refundirla peligrosamente»[69]. Tiene, por lo tanto, una función conservadora y no innovadora. Opera como un agente de estabilización. La verdadera selección es aquella que opera por la invención.

> Este paso de lo posible a lo real es doblemente selectivo: por un lado, negativamente, ya que equivale a repeler hacia el dominio de lo imposible ciertas combinaciones anteriormente posibles; por otro lado, positivamente, porque arroja nuevas luces sobre el conjunto de combinaciones ahora disponibles para la elección humana, definiendo así otro sistema de posibilidades.[70]

No solo el darwinismo entra en crisis hacia finales del siglo XIX, sino toda la concepción de la ciencia como actividad de descubrimiento de leyes necesarias y universales, de las que los economistas y Marx están profundamente imbuidos. La concepción tardeana de la evolución económica, que depende de una multiplicidad *infinita* e *infinitesimal* de pequeñas causas, de pequeñas diferencias (Poincaré), actuales y virtuales, se libera de la coacción del drama único capital/trabajo y representa así una ruptura radical respecto al paradigma marxiano y al paradigma de la economía clásica y neoclásica. El proceso de evolución económico,

[68] *LI*, p. 49.

[69] Gabriel Tarde, «Darwinisme naturel et darwinisme social», *op. cit.*, p. 629.

[70] Bruno Karsenti, presentación a *Les lois de l'imitation*, Paris, Kimé, 1993.

como la evolución del ser vivo, no es predeterminado ni previsible, lo que no significa que sea ilógico o ininteligible[71].

El concepto de vida (y de ser vivo) en Tarde tampoco es deudor de la moda evolucionista de su época, que concibe estas categorías bajo la forma *biológica* o bajo la forma *orgánica*. Hay un vitalismo en Tarde, pero este se funda en un concepto de vida que remite a la diferencia, a lo virtual. Se podría hablar incluso de «supervida» en el sentido dado por Nietzsche al superhombre. Un supervitalismo, pues lo propio de la vida es precisamente liberarse de su forma orgánica y biológica. «Parece que la vida, al realizarse de este modo, busca ante todo emanciparse fuera de sí misma, busca romper su propio círculo, y tiende a florecer solo para secarse; como si nada le fuera más esencial, como a toda realidad quizás, que liberarse de su propia esencia»[72].

Evolucionismo y apropiación

Avere o non avere, questo è il problema.
CARMELO BENE

A partir de esta concepción de la fuerza diversificante, Tarde pone en discusión el concepto mismo de adaptación de la teoría evolucionista. Según Tarde, la adaptación creciente del ser vivo en el medio exterior, por la que los evolucionistas describen el proceso de constitución del individuo, debe ser considerada solo como un medio momentáneo y no como «el punto de mira de la vida». La adaptación a la que el

[71] Michel Serres usa la concepción bergsoniana de lo virtual y su proceso de actualización, profundamente incognoscibles «antes de [su] realización, incluso en una inteligencia infinita» (Tarde), para explicar la nueva concepción del determinismo y de la libertad que la filosofía de la diferencia hace posible: «Sabemos, en efecto, por qué ahora afirmamos que un fenómeno permanece determinado, incluso determinista, así como impredecible. ¿Qué quiere decir? Que antes de que tenga lugar nadie puede prever su comportamiento; pero que después de esto todo el mundo puede describirlo con claridad y demostrar que se condujo según las causas y las leyes; que por lo tanto lo imprevisible *a parte ante* sigue siendo compatible con el determinismo *a parte post*. El caos salva el determinismo por el movimiento retrógrado de lo verdadero [Bergson]». Michel Serres, *op. cit.*, p. 198.

[72] *LI*, p. 58.

evolucionismo intenta reducir todo es una cosa secundaria, un medio y no un fin.

> ¡Qué poca cosa, para conocer el carácter entero, dominante, intolerante de la vida, atribuirle la humilde tendencia a plegarse a las circunstancias, a hacerse toda para todos[73], a acomodarse, a suavizarse y avasallarse! Sin duda ella es astuta, *callida est natura*, pero como lo era Napoleón. El ser vivo tiende a apropiarse del mundo y no a volverse apropiado al mundo.[74]

Todo posible tiende a realizarse, y toda realidad, una vez constituida, tiende a universalizarse y no a adaptarse. Si encuentra otras fuerzas, ella no busca «volverse apropiada a los seres exteriores, sino *apropiárselos*». Si se adapta, como dicen los evolucionistas, es para desplegar mejor su estrategia de conquista. La fuerza interna de la que habla Tarde está animada por el tener. Existir es ante todo diferir y no persistir en su ser o «perpetuarse sin fin». El objetivo de toda diferenciación es la propiedad, la dominación, el sometimiento de fuerzas exteriores. Así, en la teoría tardeana constitución es sinónimo de apropiación.

> Sin embargo la posesión es el hecho universal, y no hay mejor término que el de adquisición para expresar la formación y el crecimiento de un ser cualquiera. Los términos de *correspondencia* y de *adaptación*, puestos de moda por Darwin y Spencer, son más vagos, más equívocos, y no captan el hecho universal sino desde el exterior.[75]

Las variaciones darwinianas solo son divergencias sin fin, fantasías desordenadas, rebeliones sin programa.

[73] «Hacerse todo para todos» es una locución bíblica que aparece recurrentemente en 1 Cor 9: 19-23. En francés (*«se faire tout à tous»*), esta expresión, que proviene igualmente de la Biblia y que recientemente ha caído en desuso, se refiere al hecho de ser amable, servicial y complaciente con todo el mundo. [N. del T.]

[74] *OU*, p. 160.

[75] *MS*, p. 91.

El proceso de creación solo se puede explicar por un cambio en la naturaleza de las relaciones de apropiación entre fuerzas, de manera que la filosofía tardeana del tener constituye la piedra angular de la dinámica innovadora y cooperativa. En efecto, según Tarde, la sociedad se constituye y evoluciona por sus relaciones de posesión. Las fuerzas se sostienen por medio de la posesión, de mil maneras diferentes. El tener, y no el Ser, es la «piedra filosofal por descubrir» para dar cuenta del origen y la constitución de los valores.

En *Monadología y sociología*, texto que entre todos los escritos de Tarde es el que mejor expone una dinámica del tener, la heterogeneidad de las fuerzas se funda en la diversidad de la capacidad de poseer. La cooperación y la transformación, la constitución y la diferenciación de las mónadas se explican por la fuerza de apropiación. «Cada una de ellas extrae el mundo de sí, lo que implica captarse mejor a sí misma. Ellas forman parte las unas de las otras, pero pueden corresponderse más o menos, y cada una de ellas aspira al más alto grado de posesión; de allí su gradual concentración; además ellas pueden incumbirse de mil maneras diferentes, y cada una de ellas aspira a conocer nuevas maneras de apropiarse de sus semejantes. De allí sus transformaciones. Es para conquistar que ellas se transforman»[76].

La constitución y evolución de cualquier fenómeno se explica «a través de propiedades, no de entidades». La teoría social de las fuerzas psicológicas sustituye la relación engañosa de la sustancia y el fenómeno por la relación entre propietario y propiedad. La categoría de propiedad se entiende literalmente como un proceso de sometimiento y de apropiación de otras fuerzas. «La verdadera posesión de un propietario cualquiera, es un conjunto de otros propietarios; que cada masa, cada molécula del sistema solar, por ejemplo, tiene por propiedad física y mecánica no atributos tales como lo extenso, la movilidad, etc., sino todas las otras masas, todas las otras moléculas»[77]. De la misma forma, el proceso constitutivo del hombre y de la sociedad debe ser descrito ante todo como un proceso de posesión.

[76] *Ibid.*, p. 95.

[77] *Ibid.*, p. 90.

A la filosofía del Ser, cuyo avatar último podría ser el sistema hegeliano –como lo resaltamos en la introducción–, Tarde opone una dinámica social fundada en las «dos ideas de ganancia y de pérdida, de adquisición y de despojo», de propiedad y de propietario. Las relaciones entre las fuerzas se expresan a través de la lógica de la apropiación y de la propiedad. Los elementos subjetivos que constituyen la esencia del fenómeno económico son agentes cuya acción «se nos revela como un cambio acarreado a la naturaleza de su posesión».

La filosofía política que acompañó el ascenso de la burguesía hizo de la fuerza de posesión la esencia del hombre y de sus relaciones, así como la fuente de la dinámica constitutiva de la sociedad. La teoría tardeana del tener remite directa y explícitamente a esta filosofía y a la psicología del siglo XVII, interpretadas como una teoría política y antropológica de la apropiación. El libro de C.B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*, resume así los axiomas del individualismo posesivo: el individuo es libre porque es propietario de su persona y de sus capacidades; la esencia del hombre consiste en el hecho de no depender de la voluntad del otro; su libertad depende de lo que posee. De este modo, la sociedad es percibida como una masa de individuos libres e iguales en derecho que aumentan su poder a través de la reconversión en beneficio propio, a través de la apropiación, de una cantidad de poder del otro. Macpherson señala que los fundamentos del individualismo posesivo, cuyos enunciados más coherentes se encuentran en Hobbes, se hacen explícitos en una sociedad mercantil en la que el poder encarnado en cada persona se expresa a través del trabajo (la energía y la habilidad de cada individuo) y en la que la transferencia y la acumulación del poder se efectúan a través del mercado. Las variantes liberales o autoritarias de este modelo son menos importantes que el hecho de que él agencia, bajo la potencia de la apropiación, la libertad de las acciones individuales (que se expresa fundamentalmente a través del trabajo), un modo objetivo de coordinación (el mercado) y un régimen de propiedad exclusiva. Tarde se mantiene fiel a la cualificación de las fuerzas a través de la apropiación, pero al hacer de la invención y la cooperación (y no del trabajo) el principio activo, es llevado a redefinir tanto el modo de coordinación como el régimen de propiedad más allá del mercado y la apropiación exclusiva.

La ruptura tardeana

En el centro del análisis del fenómeno económico, Tarde no sitúa el trabajo o la utilidad, sino la vida como diferencia, heterogeneidad, y su potencia de invención en cuanto que dinámica de la cooperación entre cerebros. El deseo y la creencia, como relaciones intercerebrales, desbaratan la comprensión del ser a través del principio social como en Durkheim, a través del principio vital[78] como en Darwin, o a través del principio económico de los economistas y los marxistas.

¿Qué puede ser más ininteligible para la economía política clásica que hacer de la fuerza-invención y de los gastos improductivos el fundamento de la producción? ¿Qué puede ser más extraño al pensamiento utilitarista y neoclásico que fundar la utilidad sobre una inutilidad fundamental, sobre «el matiz único y huidizo [...] que brota, como la más inútil de las flores, en medio de las utilidades y los principios en laboriosa gestación, y que no por ello deja de ser su explicación última»[79]?

¿Y qué puede ser más innovador que explicar el cambio social a partir de una dimensión extrasocial que hace tambalear tanto el holismo como el individualismo metodológico, pues ni lo individual ni lo colectivo agotan la multiplicidad y la heterogeneidad del ser?

La vida humana está revestida por una vida inhumana en la que se enfrenta a su indeterminación fundamental y sus virtualidades infinitas.

[78] «Me pregunto qué ventaja tiene, bajo el pretexto de depurarla, vaciar la sociología de su contenido psicológico y vivo. Parece que estamos en busca de un principio social en que la psicología no interviene para nada, creado expresamente para la ciencia que se produce, y que me parece mucho más quimérico aún que el antiguo principio vital». *LGS*, p. 63.

[79] *LGS*, p. 52.

II
Oposición y simpatía

El sintagma: economía política

La emancipación de la economía política respecto a la filosofía marca el acto de nacimiento de teorías que ya no logran dar una explicación unificada de la dinámica de la sociedad. La aprehensión separada de las acciones económicas y las acciones ético-políticas remite a principios de coordinación específicos que son incompatibles entre ellos. La coordinación de las acciones económicas es asegurada por el mercado y por las leyes del valor, mientras que la coordinación de las acciones ético-políticas es efectuada por las instituciones, las representaciones colectivas, las convenciones. Esta dificultad se percibe muy claramente en la época de Adam Smith.

La renovación de los estudios smithianos ha demostrado que el filósofo escocés no debe ser considerado necesariamente como el padre de la economía política, sino como el último gran autor que intenta conjugar ética, economía y política en una situación en la que este agenciamiento se revela cada vez más problemático por cuanto la economía pretende abarcar el conjunto del espacio público[1].

[1] Adelino Zanini, *Adam Smith*, Milán, Bruno Mondadori, 1997.

En medio de la crisis que atraviesa la economía política a finales del siglo XIX, la reflexión de Tarde nace del agenciamiento problemático entre ética y economía política. ¿Bajo qué condiciones se puede pensar y reconstruir una teoría general del valor?

Al hacer del análisis del fenómeno económico una teoría de la valorización de las fuerzas psicológicas, Tarde logra recuperar el sentido original del sintagma «economía política». El sentido que le atribuimos hoy en día nos hace olvidar por completo la extraordinaria novedad que representó en el momento de su aparición: la integración de la *economía* (como gobierno de la familia, *oikos* = casa y *nomos* = ley) y de la *política* (como gobierno de la *polis*). «Economía política» conjuga el hombre como simple ser vivo que tenía su lugar de expresión en la gestión de la casa y el hombre como sujeto político que tenía su lugar de expresión en la ciudad. El sentido del sintagma «economía política» conjuga lo que estaba separado en la tradición antigua y en la tradición política de la modernidad: la *vida natural* y la *vida política*, *zoé* y *bios*.

La ciencia económica fracasó por completo en la ejecución del programa contenido implícitamente en su definición: elaborar una nueva teoría de la constitución de la sociedad. El marxismo, al elevar a principios metafísicos la separación entre economía y sociedad (ser y conciencia, estructura y superestructura), siguió siendo incapaz asimismo de repensar el agenciamiento entre economía y ética.

Tarde intenta pensar dicho agenciamiento partiendo del proceso de constitución inmanente de las fuerzas psicológicas. La operación de Tarde es simple y radical a la vez: consiste en transferir al terreno del análisis económico la *psicología* y la *antropología* de la filosofía política tal como fueron elaboradas desde Hobbes hasta Adam Smith, modificándolas profundamente. Las modalidades de la acción de las fuerzas psicológicas (deseos y creencias) son definidas, por un lado, como en Hobbes, por el deseo apropiador, y, por otro lado, como en la *Teoría de los sentimientos morales* de Smith, por la simpatía. Las fuerzas se *oponen* según la lógica del tener, y se *adaptan* según la lógica de la composición simpática. Pero a diferencia de las teorías de Hobbes y de Smith, estas dinámicas no actúan en el interior de una teoría del *contrato social* ni en el interior de una teoría del *mercado*. Por un lado, la fuerza del deseo apropiador y de los conflictos y acuerdos resultantes

ya no es aprehendida o dominada a partir de la distinción hobbesiana entre estado de naturaleza y sociedad civil; por otro, Tarde rechaza la *mediación* smithiana entre virtud e interés, entre simpatía y mercado, indispensable para la economía política naciente a la hora de legitimar la *autoridad* y la *obligación* que la teoría del contrato ya no podía fundamentar frente al crecimiento de la economía. Las fuerzas psicológicas se oponen y se adaptan al interior de un cuerpo social desterritorializado: el cerebro colectivo.

El «sistema socio-económico del trabajo y de las necesidades» debe traducirse en una nueva ciencia de las pasiones. La acción interpsicológica define de manera diferente las condiciones de posibilidad de lo político y lo económico así como su agenciamiento: lo político, lejos de identificarse con la acción estatal, y lo económico, lejos de definirse por la acción de los egoísmos individuales coordinados por el mercado, se constituyen a partir de la dinámica de las fuerzas psicológicas.

Así pues, Tarde considera la economía como una ciencia moral, una ciencia de la constitución de la sociedad. Esto es lo que la escuela de la regulación y la economía de las convenciones están en proceso de descubrir. Ellas parecen querer recomponer tímidamente la división entre sociología y economía al integrar el individualismo metodológico a la producción de normas y reglas sociales y al agenciar el contrato económico a la dinámica institucional, aunque sin elaborar una nueva teoría de la constitución de la sociedad.

La oposición de las fuerzas y la «economía política heterodoxa»

Aglietta y Orléan, dos eminentes representantes de lo que en Francia se conoce como economía política heterodoxa, formulan, en contra de las teorías del valor de la economía política, una crítica que en su enunciación programática coincide con el proyecto de Tarde. Este programa remite a la crítica fundamental que Tarde dirige a la economía política, aquella de ser una ciencia normativa.

Estos dos autores resumen en el concepto de *fantasma de lo homogéneo* la necesidad, para cualquier teoría del valor, de presuponer la existencia de «una ley primera, la racionalidad de los agentes o la primacía del

trabajo»[2]. La teoría del valor-trabajo reduce la heterogeneidad de los objetos económicos a la *homogeneidad del tiempo* de trabajo, mientras que la teoría del valor-utilidad afirma la homogeneidad *a priori* de las elecciones de los individuos. Este enfoque, que está a la base de cualquier teoría del valor, ya sea objetiva o subjetiva, deriva del hecho de que la economía política tiene horror a la diferencia.

> Si la naturaleza física clásica tiene horror al vacío, ¡la naturaleza humana neoclásica tiene horror a la diferencia! La homogeneidad de todos los sujetos está garantizada en su deseo ya que todos apuntan, independientemente unos de otros, a un estado de beatitud llamado óptimum, en donde toda tensión ha sido expulsada, de donde ya no emana ningún movimiento. Las diferencias que crean una distancia al estado óptimo solo son subalternas; se basan en el contenido de las selecciones. La función del intercambio es borrar este último residuo reordenando la detentación de los objetos. [...] En el equilibrio general todas las diferencias han sido abolidas.[3]

En la teoría del valor-trabajo está en acción el mismo horror a la diferencia. Las diferencias concretas de los trabajos particulares son abolidas por el sistema de equivalencias garantizadas por el trabajo abstracto o genérico. «El trabajo social homogéneo expresa el equilibrio general bajo la forma de un sistema de valores normales al cual nada escapa. [...] Aquí una vez más la socialidad es pensada solo bajo la figura de lo homogéneo, de lo único»[4].

La economía política, por tanto, no puede explicar la socialización del valor ni sus transformaciones. Según Aglietta y Orléan, es necesario introducir la heterogeneidad, la diferencia del deseo en cuanto que relación humana fundamental, contra el fantasma de lo homogéneo. Pero la necesidad de pensar una economía política fundada en la he-

[2] Michel Aglietta y André Orléan, *La violencia de la moneda*, traducción de Ángel de la Vega Navarro, México D.F., Siglo xxi, 1990, p. 85.

[3] *Id*., p. 54.

[4] *Id*., p. 55.

terogeneidad y que pueda, por consiguiente, dar cuenta tanto de las fuerzas constitutivas como de las fuerzas de transformación del fenómeno económico, se desarrolla en Tarde y los autores de *La violencia de la moneda* siguiendo direcciones sensiblemente diferentes, especialmente en lo que concierne al proceso de constitución de la moneda.

A finales del siglo XIX, la mayoría de las teorías económicas hacen derivar la moneda del intercambio de las mercancías, es decir, de la relación entre comprador y vendedor, al considerar como neutro el equivalente general, es decir, sin impacto sobre el desarrollo económico. Para Tarde, por el contrario, anticipándose a lo que será reconocido progresivamente como el fundamento del fenómeno monetario, la moneda, así como el intercambio, proceden de un contrato mucho más antiguo: el crédito. «Solo hemos dicho la verdad a medias si vemos en el contrato de intercambio el hecho económico esencial e inicial. El intercambio, a decir verdad, solo favorece y desarrolla el consumo. El agente directo de la producción es otro contrato, no menos inicial, no menos fundamental: el contrato de préstamo»[5].

Según Tarde, la moneda no fue inventada con miras al intercambio (recíproco) para medir, hacer circular y atesorar bienes producidos en función de las necesidades de una comunidad. La moneda tampoco es la expresión de la *utilidad* o del *trabajo*, sino que representa una relación entre un deudor y un acreedor que establece una *diferencia*, una *jerarquía* de fuerzas. La genealogía de la moneda implica una participación de actos de fe, un gasto considerable de *creencia* y *confianza* y un «gran despliegue de autoridad ejercida por algunos hombres tremendamente imperiosos y afirmativos»[6].

Este punto de vista coincide en muchos aspectos con la genealogía nietzscheana del *hombre moral* en cuanto hombre que «establece precios, mide valores, inventa equivalencias». Nietzsche ve en la *deuda* la «forma más rudimentaria del derecho personal», y analiza cómo este tipo de relación es un proceso a la vez de constitución de la subjetividad y de constitución del fenómeno económico sobre la base de una diferencia de fuerza. La deuda no solo impone la «tarea de elevar a un hombre que

[5] *PE*, 1, p. 376.

[6] *LI*.

puede hacer promesas», que puede «responder por sí mismo», sino que impone también «el hábito de comparar, de medir, de tasar potencia con potencia». Como en Tarde, las funciones de la moneda como unidad de medida, medio de pago y medio de acaparamiento derivan de esa relación asimétrica entre fuerzas, cuyo objeto inicial a medir no es la mercancía sino el cuerpo en cuanto prenda de la deuda[7]. Encontramos un eco nietzscheano en la consideración tardeana según la cual el hecho económico inicial y esencial es una relación de préstamo que involucra a la persona entera, el cuerpo mismo del contrayente. «Queda por saber si en un principio el comprador, al dar su moneda como pago, no permanecía como garante personal de la intercambiabilidad futura de esta moneda. ¿No queda algún vestigio de esto en las costumbres de los pueblos más atrasados?»[8].

Para Tarde, la compra y la venta –el intercambio de mercancías– en cuanto relaciones recíprocas suponen lógica e históricamente el crédito como relación unilateral. La *incertidumbre*, propia de cualquier fenómeno económico, es una relación entre fuerzas que solo una larga disciplina de los cuerpos y los espíritus ha podido conducir hacia una incertidumbre económica. «Un bárbaro entonces, salvaje que renuncia a un bien real, a un saco de trigo o a un manto, para recibir, no otro bien que satisfaga una de sus necesidades actuales sino esa moneda embrionaria, da una *certeza* de satisfacción inmediata a cambio de una *probabilidad* inicialmente escasa de satisfacción ulterior. Seguramente fue necesaria la misma fuerza de fe para aceptar estas primeras monedas que la que hoy en día necesita un banquero para recibir el documento de un negociante de solvencia incierta a quien le da su dinero. Es poco a poco, muy lentamente desde luego, que la probabilidad de poder dar la moneda en el momento deseado a cambio de una satisfacción cual-

[7] «Pero muy principalmente el acreedor podía irrogar al cuerpo del deudor todo tipo de afrentas y de torturas, por ejemplo cortar de él tanto como pareciese adecuado a la magnitud de la deuda: y basándose en este punto de vista, muy pronto y en todas partes hubo tasaciones precisas, que en parte se extendían horriblemente hasta los detalles más nimios, tasaciones, *legalmente* establecidas, de cada uno de los miembros y partes del cuerpo». Friedrich Nietzsche, *La genealogía de la moral*, traducción de Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1996, p. 73.

[8] *PE*, p. 378.

quiera de las necesidades conocidas aumentó en grado y se convirtió en certeza; transformación que por sí sola hace desaparecer el carácter de crédito inherente al contrato de venta primitivo, incluso en efectivo»[9]. El crédito es la forma general a partir de la que se debe comprender todo fenómeno económico. «Cualquier industria, por lo tanto, al igual que cualquier comercio y cualquier crédito, es un préstamo o cuasipréstamo; y es esta justamente, mucho más que el intercambio, la relación económica entre los hombres»[10].

Al caracterizar el fenómeno económico a través del préstamo, Tarde busca afirmar que cualquier relación económica es una acción asimétrica, una jerarquía de las fuerzas, una heterogeneidad. Tarde instaura una articulación entre la moneda como diferencia (el crédito) y la moneda como repetición (medida, medio de pago y de reserva), pero regida y organizada por la violencia del préstamo.

La primacía de la unilateralidad

Esta discusión sobre el origen del fenómeno monetario tiene una importancia capital, ya que es allí que el fantasma de lo homogéneo, para hablar como Aglietta y Orléan, se insinúa en la ciencia económica. Para Tarde, el hecho social primitivo es una acción de un espíritu sobre otro, y esta relación interpsicológica es del mismo tipo que aquella que el amo ejerce sobre el súbdito, el profesor sobre el alumno, el padre sobre el hijo. La «relación unilateral precede la relación recíproca». «En un principio, un hombre comanda y los otros obedecen. La autoridad es monopolizada, como la enseñanza, por el padre o el amo»[11].

[9] *PE*, I, p. 378.

[10] *PE*, I, p. 377. El giro radical respecto a los marxistas es evidente: «Por ello es preciso construir la teoría (general) de la moneda a partir de la circulación simple de la moneda metálica, en lugar de comenzar por el crédito, que es propio del modo de producción capitalista. Marx provee una primera razón histórica en *El capital*: "Es la marcha de la historia; la moneda de crédito juega un papel nulo o insignificante en la primera época de la producción capitalista"». Suzanne de Brunhoff, *La Monnaie chez Marx*, París, Éditions sociales, 1973, p. 18.

[11] *LI*, p. 404. La relación entre amo y súbdito, entre padre e hijo, consiste en la transmisión por consentimiento o por fuerza, por persuasión o por autoridad, de una creencia o un

Tarde critica la comprensión de la relación social como relación recíproca, de la relación política como un contrato entre iguales, del intercambio económico como una relación entre equivalentes y de la lengua como relación mutua entre hablantes.

> Hace tiempo que dejamos de creer en el contrato social de Rousseau; sabemos que el contrato, lejos de haber sido el primer vínculo de las voluntades humanas, fue un nudo que se formó lentamente, y han sido necesarios siglos de sujeción bajo el imperio del *decreto* no consentido, del mandato pasivamente obedecido, para dar la idea de esta especie de decreto recíproco, de vínculo complejo, por el que dos voluntades se encadenan una a la otra, se comandan y obedecen alternativamente. Pero un buen número de espíritus aún están convencidos, error muy similar no obstante, de que el intercambio fue el primer comienzo de la humanidad. No es así. Antes de tener la idea del intercambio, tuvimos la de la donación o el robo, relaciones mucho más simples.[12]

De la misma manera, según Tarde, al comienzo la palabra no era un intercambio, sino más bien «una enseñanza y un mandato del padre a los hijos sin reciprocidad alguna; una plegaria a un dios sin reciprocidad alguna; es decir, una especie de función sacerdotal y monárquica, eminentemente autoritaria, acompañada de una alucinación o de una acción sugerida, un sacramento, un monopolio augusto»[13].

Lo que resulta importante son las desigualdades, la distancia, la diferencia entre las fuerzas. Ellas dan lugar a adaptaciones, es decir, a jerarquías, a través de las *imposiciones autoritarias* o las *imposiciones persuasivas*. El paso de la relación unilateral a la relación recíproca cons-

---

deseo, de una enseñanza o un mandato. Las «desigualdades sociales» se imponen no solo por el temor y la coacción, sino también por «la docilidad y la credulidad», es decir, a través de una acción positiva sobre la voluntad y la capacidad de juicio. Los «actos sociales» no se imponen únicamente «desde afuera por constreñimiento», sino la mayoría de las veces *ab interiore ad exteriora*.

[12] *Ibid.*, p. 400-401.

[13] *Ibid.*, p. 223.

tituye un problema ético-político que ninguna mano invisible, ningún acuerdo espontáneo de los egoísmos puede garantizar.

La moneda, expresión de la fuerza

Lo *heterogéneo* y no lo *homogéneo* se encuentra por lo tanto al inicio del fenómeno económico, y las relaciones unilaterales preceden las relaciones recíprocas. La heterogeneidad es definida por la fuerza diferencial del deseo y de la creencia, y se expresa a través de la moneda de crédito. Esta es una fuerza desde diferentes puntos de vista.

La moneda, en primer lugar, es una *fuerza* en el sentido en que es «una posibilidad, una virtualidad infinita» que tiende a su actualización. Si la economía política se asemeja a una física social no es debido solo a la posibilidad de cuantificar sus actividades y productos, sino sobre todo al intercambio entre *virtual* y *actual* que la moneda hace posible. Al igual que los fenómenos físicos, que son una conversión continua de la energía potencial en energía actual, también los fenómenos económicos son para Tarde un intercambio perpetuo entre la moneda y la riqueza concreta. Cuando la riqueza se expresa en moneda, la fuerza de actuar se virtualiza y desmultiplica. La diferencia entre el poder para actuar de la riqueza material y el poder para actuar de la moneda corresponde a la diferencia existente entre «lo actual y lo virtual; diría yo, de lo *finito* a lo infinito»[14].

Igualmente, la moneda es una *fuerza* en el sentido en que es *uno de los modos principales de acción sobre los hombres*. Existen tres grandes «categorías de virtualidad que son fuerzas sociales por excelencia: el Poder, el Derecho y el Dinero»[15]. Pero mientras que el poder y el derecho actúan a través y sobre las pasiones tristes, el modo de acción de la moneda se expresa y se ejerce sobre las pasiones más activas y alegres. «El derecho y el poder actúan sobre los demás a través del temor, pues tienen a su disposición la fuerza material encarnada en el ejército y la

[14] *Ibid.*, p. 311.

[15] *Ibid.*, p. 303.

policía, cuya sola amenaza, o la idea que aparece vagamente, basta para obtener obediencia o respeto; la riqueza actúa a través de la esperanza, a través del deseo y la confianza que inspira»[16].

La moneda es una fuerza virtual y un modo de acción sobre los hombres porque mantiene una relación estrecha con el deseo. *La relación entre el deseo y el poder desterritorializante de la moneda* se conoce desde la Antigüedad. Éric Alliez ha demostrado que la crematística de Aristóteles es el descubrimiento, bajo la igualdad de las formas del intercambio de equivalentes, de la violencia del deseo que se expresa a través de la deuda[17]. Según la interpretación de Alliez, para Aristóteles la moneda no es ni la medida de una sustancia preexistente (la necesidad), ni el garante de la reciprocidad del intercambio que asegura así la cohesión orgánica de la comunidad, sino la expresión de un intercambio desigual que mina la existencia misma de la ciudad antigua. La moral antigua desconfió siempre de la moneda fiduciaria, pues no corresponde a ningún intercambio, a ninguna necesidad, a ninguna comunidad. Corresponde solamente a la ambición propagadora y apropiadora del deseo.

Tarde vuelve, a su modo, sobre el mismo problema. A su juicio, la diferencia entre las democracias agrarias y las democracias modernas obedece a las relaciones que mantienen con el dinero y el deseo. Las primeras buscan una independencia y una libertad «fundada, si no en la supresión de todo deseo, cosa imposible, admirable absurdidad del estoicismo, al menos en la reducción del deseo a un manojo limitado de necesidades simples y fuertes [...]»[18].

Las democracias modernas, en cambio, se definen por una libertad monetaria que, en lugar de buscar la supresión de la heterogeneidad del deseo, ve en la complicación infinita de lo que «antiguamente estaba proscrito su salvación»[19]. La libertad monetaria opone su *nomadismo*

[16] *Ibid.*, p. 303.

[17] Éric Alliez, *Les temps capitaux*, París, Cerf, 1991.

[18] *LI*, p. 317.

[19] Podemos agregar que la moneda fue un gran agente de emancipación del elemento subjetivo, pues como en Simmel, la impersonalidad de los intercambios monetarios brinda una nueva libertad a las fuerzas «psicológicas» (deseos y creencias) que su subordinación

cosmopolita a la simplicidad sedentaria de las democracias agrarias. La democracia de los órdenes y las castas de los antiguos, al definir de antemano los lugares y funciones de cada persona, es reemplazada por la democracia monetaria, que distribuye los lugares y las funciones a través de la lógica desterritorializada e inmanente del deseo de posesión. Las diferencias en la capacidad de poseer no están definidas de antemano ni políticamente, sino que pasan por la acumulación y la gestión de la moneda. De modo que la constitución de las relaciones de poder unilaterales o recíprocas se expresa inmediatamente en la lógica del tener, es decir, en la capacidad monetaria de los ricos para ser servidos. La dinámica de la invención y la imitación ya no es controlada estrictamente por las corporaciones, los órdenes, las castas, sino restituida al nomadismo del deseo. Una nueva libertad y una nueva esclavitud se hacen posibles.

> El dinero ha destrozado todos esos muros de clausura del deseo; persigue por doquier los últimos vestigios de esa feroz independencia rústica y casi estoica que es la denegación de sus pretensiones, el escollo de sus ambiciones, la cual busca reconstituirse incesantemente, hasta en plena época moderna, en el alma de un Rousseau o de un Tolstoi. ¿Quién será vencido en este duelo? Lo ignoro. Por el momento, es claro que el ideal económico de liberación propio de las sociedades modernas –y sobre este punto, economistas de todas las escuelas, incluidos los socialistas, están de acuerdo– es precisamente lo contrario del ideal estoico. En lugar de buscar la emancipación a través de la aniquilación del deseo, como Zenón, los civilizados de hoy en día tienden a emanciparse, creen ellos, a través de la *complicación infinita de los deseos* y la *solidaridad cada vez más íntima de los individuos*, que *ya no pueden estar los unos sin los*

---

personal refrenaba. «Cada paso del siervo hacia la independencia está marcado por una conversión de sus honorarios en una suma fija [...]. Ella transforma también, sin que lo parezca, la naturaleza de la relación establecida por estos honorarios entre el señor y el tenente, que devienen simplemente acreedor el uno y deudor el otro. El pago en especie es un vínculo personal, de hombre a hombre [...]. Pero un pago con dinero es algo impersonal, seco y frío». *PE*, I, p. 313.

> *otros*, o más bien en la que unos, ricos en dinero, son servidos por otros en un radio cada vez más extendido, prolongado hasta los límites del globo. Cuando los hombres son liberados del ideal de la libertad agraria, no les queda más que correr al extremo opuesto, al ideal de la libertad monetaria, aquella del hombre de finanzas cosmopolita que, transportándose en coches-cama, se aloja siempre en todos los grandes hoteles y todas las bellas casonas en alquiler del universo entero. Y todas las clases de personas, fascinadas por el ejemplo de este brillante nómada, se modelan sobre él a la medida de su bolsillo; una tras otra rompen la cadena de la antigua felicidad, de la simplicidad sedentaria del lugar natal, para ingresar a su vez en la vía de este frenesí de locomoción, de este furor de navegación hacia un puerto imaginario.[20]

Para Tarde, la economía moderna es entonces una economía esencialmente monetaria porque es una economía del deseo y de la creencia, de su agenciamiento (invención) y difusión (imitación).

La potencia de la moneda es una potencia de la relación cuyos jeroglíficos, dibujados sobre el cuerpo social a través de las relaciones de producción, Marx desencripta. Tarde, por su parte, piensa que la relación no se expresa a ese nivel. No es suficientemente abstracto ni suficientemente singular.

Tarde desafía a Hegel en su propio terreno. La relación que expresa la moneda es la del espíritu, pero comprendida como relación entre cerebros. En la economía moderna, la *relación* –o *espíritu*– en lugar de hipostasiarse en los cielos de la trascendencia, permanece inmanente a los términos que la han producido, es decir, permanece inmanente al cerebro social. La producción de la moneda se basa en la inmanencia de las relaciones deseantes y creyentes del cerebro colectivo, de manera que si la moneda remite a algo es, ante todo, a la relación intercerebral y no al trabajo o a la utilidad. En efecto, la «creencia» la funda, y el «deseo» es el vector de su expansividad.

[20] *Ibid.*, p. 317. Subrayado por el autor.

> Todos los fenómenos financieros, todos los movimientos y funciones de la moneda, ya sea como capital, como medio de producción, o como medio de comunicación y de intercambio, proceden, como todos los fenómenos sociales en general, de la acción intermental en virtud de la cual los ejemplos se propagan en primer lugar y enseguida se enraízan en hábitos y costumbres[21].

La moneda es a la vez una potencia de diferenciación y de repetición. Ella se manifiesta, en cuanto comienzo, como capacidad de innovación que diferencia las relaciones económicas, pues es en sí misma una relación que se expresa en un grado de desterritorialización superior al del trabajo.

> El capital monetario tiene un falso aire de algo continuo y continuamente en proceso de engordar [...]. Pero bajo esta continuidad ilusoria se ocultan discontinuidades reales; bajo esa escorrentía incesante, rotaciones y torbellinos *in situ*. Este capital consiste siempre en emplazamientos distintos, en préstamos múltiples que son impulsos decisivos dados a reproducciones periódicas de riquezas por ciclos de trabajos vegetales, animales y humanos en periodos definidos y desiguales, infinitamente variados.[22]

Si la moneda está en condiciones de producir una diferencia, también tiene la capacidad de unir lo que ha separado, de componer lo que ha desunido. Esta vez la moneda se manifiesta como fuerza que asegura la repetición, la reproducción, la coherencia de los ciclos de trabajos y de necesidades.

> La sola moneda hace corresponder los trabajos con las necesidades [...]. La era capitalista comienza, según Karl Marx, con la época en que el trabajador es separado de sus medios de producción: ahora depende del único poseedor del capital monetario reunir estos dos elementos [...]. La moneda se ha

[21] *PE*, I, p. 375.
[22] *Ibid.*, p. 363.

> convertido en el engranaje principal de ese mecanismo altamente complicado que denominamos la repetición económica, especie de reloj cuyos resortes psicológicos hemos buscado demostrar.[23]

Esta doble función de la moneda solamente es explicable por la acción de las fuerzas de invención e imitación. Su potencia no la obtiene de sí misma, ni del trabajo o la utilidad, sino de las relaciones intercerebrales.

El deseo en la economía heterodoxa

Aglietta y Orléan introducen un punto de vista heterodoxo en la economía política al asumir la asimetría de las relaciones de poder inherentes a la moneda fiduciaria como relación fundadora del fenómeno económico. Según estos autores, no es posible deducir la moneda del intercambio de equivalentes. Por el contrario, la moneda remite a la violencia de las relaciones entre fuerzas sociales y «por consiguiente nada de lo que es del orden económico puede aparecer conceptualmente antes de la moneda. La consideración de base de la economía mercantil se transforma considerablemente en la medida en que la relación monetaria es en sí misma no mercantil»[24].

A semejanza de Tarde, Aglietta y Orléan introducen las oposiciones y separaciones que caracterizan las relaciones sociales como elementos constitutivos del fenómeno económico. Sin embargo, entre estos dos puntos de vista existe una diferencia capital en lo que respecta, por un lado, a la concepción de la *heterogeneidad* de las fuerzas y, por otro, a la definición de su *dinámica constitutiva*. La manera en que Aglietta y Orléan usan la antropología, la sociología y el marxismo a fin de definir la heterogeneidad de las oposiciones sociales parece reconducirlos hacia lo que ellos mismos critican: el fantasma de lo homogéneo.

De la antropología religiosa de la *violencia mimética*, ellos retienen la afirmación del deseo para explicar el hecho social. Pero los autores de

[23] *Ibid.*, p. 364-366.

[24] Michel Aglietta, «De *Régulation et Crises du capitalisme* à *La Violence de la monnaie* et au-delà», *Futur antérieur*, París, L'Harmattan, p. 55.

La violencia de la moneda, después de haber hecho del deseo la «relación humana fundamental» en la economía, especifican inmediatamente, como atemorizados por su audacia, que se trata del *deseo de la falta*. La moneda expresa el deseo adquisitivo, pero la fuerza de este «se identifica con la falta de ser, con la incompletud de todo individuo humano»[25].

En cambio, el deseo en Tarde no carece de nada, es un *pleno*, un *absoluto*. Es una *fuerza*, una *virtualidad* que tiende a su actualización y por lo tanto a ir hasta el límite de su potencia. En Tarde, el deseo adquisitivo no encuentra su fundamento en la falta, en la incompletud del ser, sino en la expansividad esencial de la fuerza, en su ambición propagadora, en su avidez de apropiación de otras fuerzas. En su irradiación infinita, la fuerza encuentra otras fuerzas con las que se compone según interferencias *afortunadas* o *desafortunadas*, estableciendo así relaciones de mando y obediencia o de cooperación. En la metafísica tardeana, la fuerza no experimenta la *falta* sino el *límite*, que no es lo mismo. Toda fuerza se asocia o entra en conflicto con otras fuerzas para satisfacer su «avidez conquistadora», para aumentar su fuerza y *transformar el límite en obstáculo a superar*.

Después de haber puesto a jugar el deseo en contra de la psicología del *Homo œconomicus*, Aglietta toma en consideración la dimensión colectiva y social del fenómeno económico para criticar el individualismo metodológico. El deseo conduce, por un lado, a la integración de la dinámica institucional a la teoría económica y, por otro, a la integración del hombre sociológico al *Homo œconomicus*. La dimensión colectiva y social del dispositivo de institución y regulación de las relaciones sociales es explicada a través de la deuda, es decir, por las relaciones asimétricas propias de la moneda de crédito. Pero una vez más, el pensamiento religioso es convocado, pues se trata de la deuda que los hombres contraen con los dioses. La trascendencia social remite a la trascendencia divina.

> Para inscribir sus fines en una actividad autónoma, un agente económico debe gastar, es decir, debe tomar recursos de la sociedad. Por lo tanto, queda en deuda con la colectividad, que es responsable del uso de los recursos que él tomó. Pero la

[25] Michel Aglietta y André Orléan, *La violencia de la moneda*, op. cit., p. 240.

> sociedad, por su parte, contrae una deuda de reconocimiento con el individuo en la medida en que este uso contribuye a la reconstitución de la división del trabajo.[26]

La afirmación de que la «sociedad no es reductible a los individuos y los contratos que estos establecen» desemboca, como en Durkheim, en una concepción de lo colectivo que, según una crítica tardeana que desarrollaremos posteriormente, opera como límite trascendental de la capacidad de acción de las fuerzas. La existencia de entidades colectivas que no son la simple suma de los comportamientos individuales, y que tienen una vida propia e impersonal, introduce un corte entre lo individual y lo social que permite, como en Durkheim, explicar cómo *funciona* lo social en cuanto es constituido, pero que sigue siendo incapaz de dar cuenta de su genealogía y de su transformación. La fuerte intuición que consiste en situar la violencia en la base de la relación social es neutralizada inmediatamente. El deseo nos hace salir del individualismo metodológico para conducirnos a los brazos del holismo. «No podemos evitar hacerle un guiño a Durkheim, quien tanto ha insistido en la importancia de valores colectivos para que las sociedades dinamizadas por el capitalismo puedan preservar una coherencia necesaria para su funcionamiento»[27]. La necesidad de demarcarse del individualismo metodológico de la economía neoclásica conduce a Aglietta y a Orléan a un eclecticismo metodológico, a una hibridación de la antropología, la sociología de Durkheim y el marxismo[28].

[26] Michel Aglietta, *Régulation et crise du capitalisme*, París, Odile Jacob, 1997, p. 437-438.

[27] Michel Aglietta, Prefacio a Bénédicte Reynaud, *Le Salaire, la Règle et le Marché*, París, Christian Bourgois, 1992, p. II.

[28] Para estos autores, Marx se distinguiría de los economistas clásicos por haber introducido el «deseo adquisitivo» en la economía política a través de la oposición entre valor de uso y valor de intercambio. La afirmación de que la oposición entre valor de uso y valor de intercambio introduciría la heterogeneidad y la diferencia parece particularmente extraña, habiendo señalado los autores, no sin razón, que «a pesar de todas las indicaciones que Marx multiplica sobre la dimensión moral e histórica de las necesidades, el valor de uso permanece como un enigma porque no es concebido como una relación social» (Michel Aglietta y André Orléan, *La violencia de la moneda*, op. cit., p. 49). ¿Cómo podría la heterogeneidad nacer de la no-relación social que constituye el valor de uso? Solo una metodología hegeliana está en condiciones de deducir la fuerza y el deseo del simple

¿Es suficiente la cualificación de las relaciones sociales a través de los conflictos, las oposiciones y las asimetrías para introducir la heterogeneidad en la economía política, y de forma más general en las ciencias sociales? Tarde responde negativamente. La explicación de la dinámica social a través de las oposiciones puede, en efecto, dar lugar a una reducción dialéctica o trascendental de la fuerza diferencial del deseo.

Estas diferentes concepciones de la heterogeneidad remiten a procesos de constitución de fenómenos económicos radicalmente diferentes. Tarde concibe un proceso constitutivo (de la economía) fundado en la dinámica inmanente y positiva de la actividad de las fuerzas, mientras que Aglietta y Orléan no consiguen resolver ese problema sino a través del *trabajo de lo negativo*. En efecto, la dinámica del deseo de la falta no puede expresarse sino a través de una socialización fundada en la dialéctica hegeliana del amo y el esclavo en lucha por el reconocimiento. La introducción de la heterogeneidad del deseo en la ciencia económica es neutralizada por el falso movimiento constitutivo propio del idealismo, verdadero paradigma, según Tarde, de todo holismo.

La simpatía en Adam Smith y en Tarde

> Para Spinoza, es fundamentalmente a través de la imitación afectiva que los individuos humanos pueden formar un individuo político.
> ALEXANDRE MATHERON

El vínculo social no solo es una *acción intercerebral* y por ende un conflicto o una oposición, sino también, y necesariamente, un *acuerdo*

intercambio de equivalentes, fundamento del análisis marxiano de las formas del valor del Libro I de *El capital*, en el que se inspiran Aglietta y Orléan. Es esto lo que nos sugiere Antonio Negri, que se ve obligado a eludir el análisis marxiano de la mercancía y la deducción de la moneda de la «forma valor» para de entrada plantear el dinero como una fuerza que expresa el poder de mando sobre la fuerza de trabajo. «El dinero tiene la ventaja de presentarme inmediatamente la cara iluminada de la relación social del valor; me presenta enseguida el valor como intercambio dominado, organizado para la explotación. No tengo necesidad de sumergirme en el hegelianismo para descubrir la doble cara de la mercancía, del valor: el dinero tiene una sola cara, la del patrón». Antonio Negri, *Marx au-delà de Marx*, París, Christian Bourgois, 1979, p. 54.

nacido de esta acción. La posibilidad de este acuerdo se basa en la naturaleza de las fuerzas psicológicas. La oposición de las fuerzas presupone una simpatía entre ellas, pues lo absolutamente diferente no permite ninguna relación.

> La ambición universal de los elementos, su lucha necesaria, por consiguiente, o su acuerdo, cuando tiene lugar, resultan únicamente de la victoria de uno de ellos, así como de sus injerencias sobre sus rivales [...]. Sin embargo, me parece que es preciso reflexionar mejor al respecto. ¿Acaso el mero hecho de que la lucha sea posible no atestigua un origen común? ¿Acaso lo que hace posible la conquista, la apropiación, la asimilación de ciertos elementos por uno de ellos, lo que le permite propagarse en los otros por la transmisión de su forma de movimiento o de pensamiento, no es una cierta semejanza preexistente e innata de la que proviene su simpatía, incluso su antipatía? La simpatía de los elementos, que constituye su sociabilidad, no es menos universal ni menos profunda que su ambición.[29]

Para pensar esta relación de sociabilidad, Tarde hace referencia directa y explícitamente al Adam Smith de la *Teoría de los sentimientos morales*. Notemos que es a este mismo Adam Smith, antes que al de *Una investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*, que se dirigen las nuevas corrientes de la economía política.

Los trabajos críticos más recientes de la obra de Smith establecen una relación de filiación directa entre la *Teoría de los sentimientos morales* y *La riqueza de las naciones*. Estos estudios demuestran que la simpatía y la imitación jugaron un papel muy importante en la constitución de la economía política en Adam Smith. La ciencia económica los ha excluido posteriormente, pues representan la dimensión *social* y *afectiva* en un mundo regido por las leyes objetivas del valor. A su vez, la sociología durkheimiana los proscribió a causa de su psicologismo, arcaísmo del

[29] *OU*, p. 396-397.

que la ciencia social debe desembarazarse para alcanzar su especificidad: el hecho social puro[30].

A pesar de estos anatemas, el hombre *mimético* resurge en el institucionalismo estadounidense, y más tarde en Keynes, para quien el comportamiento racional del individuo en un mundo donde reina la incertidumbre consiste en copiar a los demás. Desde Schumpeter, la simpatía y la imitación están de nuevo implicados en toda teoría de la innovación y del cambio tecnológico, y juegan un papel cada vez más importante en la teoría evolucionista y en la última versión del *Homo œconomicus*: el *hombre cognitivo*.

A diferencia del *Homo œconomicus*, el hombre moral de la *Teoría de los sentimientos morales* no es un ser radicalmente separado de sus semejantes, replegado sobre sí mismo, autónomo y autosuficiente como lo querría el individualismo metodológico, sino abierto a la influencia y el contagio de los demás. El hombre moral de Adam Smith es un hombre *mimético* que constituye la *objetividad* de su juicio moral a través del juego *subjetivo* de la simpatía.

La simpatía es el dispositivo formal a través del cual yo me pongo en el lugar del otro, copiando y reproduciendo a través de la imaginación, no tanto sus pasiones, sino la situación en la que estas lo sumen. Se podría hablar de un acto de subjetivación específica: solo puedo conocer las situaciones de los demás mediante el redoblamiento del yo en un espectador imparcial a través del que simpatizo, no solo con el otro, sino también conmigo mismo. A través de la imitación, uno puede comparar su propia situación y la de los demás, emitir un juicio moral sobre sí mismo y sobre los demás y, de este modo, elegir.

El juego de espejos de la simpatía permite a Smith construir un patrón objetivo que rescata a la moral del perspectivismo de las preferencias individuales. La capacidad de elegir, por lo tanto, no encuentra una explicación en la utilidad ni en la razón, sino en una dinámica subjetiva de evaluación y comparación de las pasiones y las emociones. El hombre smithiano no puede elegir individualmente en ningún caso, como la economía neoclásica lo supone. En contra del individualismo metodológico, el hombre de Adam Smith no es

[30] Émile Durkheim, *Le suicide*, París, PUF, 1997.

un individuo soberano; tiene necesidad de los demás. Sus acciones no dependen únicamente de sí mismo, sino de la aprobación y la reprobación de sus semejantes.

Ahora bien, según estas nuevas interpretaciones que se rehúsan a oponer un Smith moralista a un Smith economista, el dispositivo de la división del trabajo es calcado del dispositivo de la simpatía. La constitución del sujeto moral y la constitución del sujeto económico se efectúan a partir de dispositivos semejantes. Así como en el sujeto moral hay una inclinación natural a la socialidad que se expresa a través del dispositivo de la simpatía, en el sujeto económico hay una inclinación natural al intercambio que se expresa a través del dispositivo de la división del trabajo. *La constitución del valor económico y la constitución de los valores morales operan formalmente de la misma manera.*

> Al igual que en el primer caso, en que el espectador imparcial resumía la forma recurrente de la simpatía, cuyo resultado era una norma de los sentimientos tal y como yo puedo apropiármela en una práctica que en adelante está en conformidad con la evaluación de estos, asimismo en el segundo, la división del trabajo representa el juego recurrente del trabajo dividido, capaz de construir un objeto cuya apropiación por parte del sujeto económico en la práctica del intercambio se revelará susceptible de una justa evaluación.[31]

Vemos inmediatamente las razones del enorme éxito de *La riqueza de las naciones* entre los economistas. La división del trabajo parece asegurar una forma inmanente de coordinación de las acciones individuales sin recurrir a una teoría del contrato o a una teoría de la razón. La dimensión económica ya no tiene necesidad de suponer un orden político y social que preexiste a su despliegue. Si en la constitución del hombre moral necesitamos de los individuos con sus pasiones-intereses y del dispositivo de la simpatía, en la constitución del hombre económico

[31] Jean Mathiot, *Adam Smith. Philosophie et économie*, Paris, PUF, 1990, p. 72.

necesitamos de los individuos con sus inclinaciones a intercambiar y a trabajar, y del dispositivo del mercado.

En el fundador de la economía política hay una relación social y una dinámica subjetiva que están en la base del fenómeno económico. Pero es aquí donde se abren múltiples interrogantes. Pues precisamente aún nos encontramos, incluso luego de esta reconstrucción ciertamente más convincente del pensamiento smithiano, frente a los mismos *impasses* del pensamiento liberal: la acción de los hombres produce un *orden espontáneo* que ninguna voluntad ni ninguna conciencia han querido ni concebido. La mano invisible interviene, como lo demuestran estas nuevas interpretaciones, tanto en la moral como en la economía, pero la coordinación de las acciones debe encontrar siempre un anclaje en las armonías preestablecidas. Como afirma Tarde, incluso de Smith, finalmente siempre es el pensamiento teológico-político el que funda la constitución de la realidad objetiva.

El orden no precede la acción de los individuos, como en el pensamiento conservador, sino que es su producto. Pero siempre es *exterior*, está fuera del alcance de la acción individual o colectiva. Según uno de los autores que han contribuido a la revalorización de la *Teoría de los sentimientos morales*, este movimiento da lugar a una autotrascendencia, una producción *endógena* de una *exterioridad*, garantía de autonomía tanto de la sociedad como del individuo[32]. Extraña autonomía que obliga a la acción a atenerse a la espontaneidad de los mecanismos automáticos de coordinación. ¿Nos enfrentamos a la emancipación del individuo o a la subordinación de todos a la mano invisible?

La sociedad asume la objetividad de una cosa, reza un refrán común a la economía política y a la sociología. Esta comprensión de lo colectivo inaugurada por Adam Smith la encontraremos, marcada por juicios positivos o negativos, en pensadores tan diferentes como Marx y Durkheim. Para aquel, las relaciones entre los hombres se transforman en relaciones entre las cosas; para este, lo social es de hecho una cosa.

[32] Jean Pierre Dupuy, *Le Sacrifice et l'Envie*, París, Calmann-Lévy, 1992. Este autor da un juicio absolutamente positivo de este movimiento, pues produce simultáneamente la autonomía de la sociedad y la autonomía del individuo.

La simpatía es una fuerza

Así como el fundador de la economía política, Tarde adopta la *simpatía* y la *imitación* para concebir el movimiento de constitución de lo social y lo económico. Pero sus categorías de simpatía y de imitación se despliegan a partir de una ontología completamente diferente.

En Smith, el dispositivo del espectador imparcial que participa a través de la imitación en la constitución del juicio del hombre moral podría ser calificado bajo el término contemporáneo de sistémico. La simpatía en la constitución del sujeto solo es un simple procedimiento, un dispositivo que sirve para hacer cambiar de lugar el actor y el espectador. En Tarde, por el contrario, la simpatía no es un medio para expresar un juicio, un simple regulador ético. Es un modo de acción de una fuerza sobre otra y una potencia constitutiva[33]. La simpatía, junto con la diferencia, es el fundamento de dos modalidades distintas de la acción de las fuerzas: la oposición y la cooperación. Los hombres se relacionan los unos con los otros según dos modalidades de acción: «1° la de beligerante a beligerante, o de rival a rival; 2° la de asistido a asistido, o de colaborador a colaborador»[34].

«No reconocer, en lo que respecta a los vínculos sociales, más que las relaciones del amo con el súbdito, del profesor con el alumno, de los padres con los hijos, sin tomar en cuenta las relaciones libres entre iguales», es, por un lado, compartir el pesimismo antropológico de Mandeville y de toda la tradición teológico-política occidental y, por otro, «cerrar los ojos para no ver que la educación que los niños se brindan libremente en las mismas escuelas al imitarse los unos a los otros, al oler, por así decirlo, sus ejemplos mutuos, o incluso los de sus profesores, los cuales

[33] Según Adelino Zanini, la simpatía en Smith no es el «motivo de la acción», y tampoco el presupuesto concreto que define la «naturaleza de la moralidad». Cuando se considera la simpatía como un «sentimiento de compasión» que tiene su origen en una «disposición benévola hacia el otro», se cae en un «malentendido radical». La simpatía significa solamente la posibilidad de identificarse con la situación del otro. Ella hace posible un servicio transitorio, pues su objetivo es hacer posible la expresión de un juicio de aprobación o de desaprobación. Adelino Zanini, *Adam Smith*, Milán, Bruno Mondadori, 1997.

[34] Gabriel Tarde, «Darwinisme naturel et darwinisme social», *op. cit.*, p. 612.

interiorizan, adquiere mucha más importancia que la educación que reciben y soportan por la fuerza».[35]

La amistad[36] y el sentimiento de fraternidad, de *pietas*[37], son la expresión de la relación simpática que es necesario presuponer para explicar la constitución y la dinámica de toda sociedad. Incluso en las sociedades antiguas, la esencia y el contenido de las relaciones sociales están determinados por las relaciones entre *iguales*, entre *pares*, a «excepción de los esclavos, de los hijos menores, de las mujeres; por supuesto, estas últimas son, respecto al interés común de los pares, el obstáculo a vencer. Los hijos menores, las mujeres[38], los esclavos, son, respecto a ese mismo interés, un simple medio a emplear. Pero estos, no más que aquellos, no son socios»[39].

Lo que es específicamente moderno, según Tarde, es la enorme extensión del grupo humano en el que se pretende hacer reinar el sentimiento superior de la simpatía. Las relaciones de rivalidad y de colaboración se encuentran más o menos mezcladas, pero es a través de la simpatía, es decir, de la asistencia mutua y la colaboración, que el progreso tiene lugar, incluso si las relaciones unilaterales preceden las relaciones recíprocas.

Tarde distingue, de manera más rigurosa que Smith, la simpatía de la imitación. Esta es la forma social que asume la Repetición universal en el mundo social, es decir, que ella es la fuerza de difusión de las relaciones entre las fuerzas y de su contenido. La imitación reproduce

[35] *LGS*, p. 62.

[36] «La amistad, por desgracia, así como la sociedad, es un "círculo que se deforma cuando se expande demasiado", y esta grave objeción ha motivado la resistencia de los conservadores de todos los tiempos a los deseos de las clases sometidas que aspiran a la igualdad. Pero es preciso derribar esta objeción, y que el círculo social se despliegue hasta los límites del género humano». *I.I*, p. 378.

[37] *Ibid.*, p. 378.

[38] La extensión de la igualdad no es impulsada por los artesanos (como por ejemplo en Jacques Rancière), sino por las mujeres y los esclavos: «Otra causa que contribuyó a la atenuación de la difícil situación de los esclavos atenienses es, creo yo, el estado de inferioridad mismo en que las mujeres eran mantenidas en Atenas y en toda Grecia. Vemos en el *Alcestis* de Eurípides, en Jenofonte y en otros tantos, que las mujeres griegas inspiraban en sus esclavos un apego afectuoso, debido, quizás, a su comunidad de vida y de sometimiento. Ellos y ellas se dirigieron conjuntamente hacia la emancipación». *Ibid.*, p. 378.

[39] *Ibid.*, p. 377.

las modalidades de acción de las fuerzas al estar al servicio tanto de la propagación guerrera como de la propagación armoniosa de los deseos y las creencias. Ella transmite a través de la persuasión o la autoridad, lo quiera o no, una *enseñanza* o un *mandato*, una creencia o una voluntad.

Pero el despliegue de esta fuerza de repetición solo es explicable a partir de la simpatía. La simpatía (o el principio cooperativo) es la relación social fundamental que, a pesar de y también gracias a los conflictos, tiende a propagarse. A través de la difusión de las relaciones unilaterales o recíprocas, la imitación, al multiplicar los contactos entre los hombres, no hace más, en última instancia, que propagar y reforzar la simpatía.

> El sentimiento de simpatía del hombre por el hombre nace de los contactos mismos que ponen al hombre en lucha con el hombre, y se alimenta de todas las relaciones de la vida social.[40]

La simpatía y la imitación tardeanas están más próximas a la concepción de Hume, para quien «experimentar simpatía por los otros» es una forma de comunicación que se hace posible gracias a la imaginación y a la semejanza –querida por la naturaleza– entre las criaturas humanas. Bajo la condición, empero, de comprender la imitación como una fuerza inicialmente no antropomórfica. Una imitación parece transmitir las acciones de un individuo a otro, como en los benevolistas escoceses. En realidad, en cuanto «forma característica de los fenómenos sociales, la imitación debe ser considerada al nivel infinitesimal de las pequeñas repeticiones que componen, la mayoría de las veces a sus espaldas, los actos y los comportamientos de los hombres, y no al nivel de la individualidad consciente y voluntaria»[41].

Las fuerzas tardeanas actúan por debajo de las representaciones, las pasiones y saberes del individuo, fuera del campo del individualismo metodológico.

[40] *PE*, II, p. 40.

[41] Bruno Karsenti, presentación a *Les lois de l'imitation*, Paris, Kimé, 1993, p. 11.

Simpatía y constitución

En Tarde, la simpatía expresa el poder constituyente de las fuerzas, y es esta fuerza subjetiva, infinitesimal e infinitamente multiplicada, la que explica la formación de lo colectivo. La especificidad de la acción de la simpatía en Tarde se mide respecto a la acción que ella ejerce en el proceso constitutivo. Tarde sospecha que Smith hace funcionar de nuevo la simpatía y la imitación al interior de una concepción providencial de la coordinación de las acciones. Reconoce que Smith trazó, a través de su teoría, los primeros lineamientos de la interpsicología, de la relación entre cerebros. Pero enseguida estima que la psicología individual juega un papel escaso en sus escritos económicos y que la psicología colectiva está completamente ausente, reemplazada por el mecanismo automático de la mano invisible. Si bien este juicio no es muy original, lo que resulta interesante para nosotros es más bien la consideración de que la reducción del *Homo œconomicus* al interés egoísta, independientemente de cualquier afección interpsicológica, no es la expresión de una concepción epicúrea y materialista, sino una consecuencia lógica «de su piedad y su fe en Dios». Si Adam Smith pudo prescindir de consideraciones interpsicológicas es porque sus ideas teológicas hacían las veces de estas. Según este juicio de Tarde, el pesimismo antropológico forma parte integral del pensamiento religioso.

> Detrás del hombre egoísta estaba Dios benéfico, y la apología del egoísmo no era, a decir verdad, más que un himno a la bondad infinita de este. Pero los sucesores de Smith en nuestro siglo son ateos. (Excluyo a algunos de ellos, Bastiat sobre todo, cuyas *Armonías económicas* se basan en la misma concepción de la Providencia). O al menos, si creen en Dios, sus especulaciones no conservan rastro alguno de esta creencia. Por ello, al continuar basando la economía política en el postulado del egoísmo humano y la lucha de intereses después de haber proscrito la idea de Providencia, han suprimido, sin percibirlo, la piedra angular del sistema, que ha perdido toda su solidez otrora aparente. Han suprimido, si se prefiere, el cielo del paisaje, que se ha vuelto incomprensible, y además

> han extinguido la luz de la linterna, que no aclara ni explica nada. Excluido entonces el teorismo de las armonías sociales –económicas u otras–, queda por excluir también el egoísmo como explicación y agente de estas armonías, y apelar a otros principios, a otros móviles, para rehacer por consiguiente la economía política en un sentido amplio.[42]

Tarde piensa la coordinación de las acciones individuales suprimiendo definitivamente la piedra angular del sistema, traduciendo la Providencia en el concepto de simpatía, y propagando su fuerza cooperativa y constitutiva en la multitud.

La reintroducción de la creencia en economía política por parte de la escuela de las convenciones

La economía de las convenciones intenta reintroducir en la economía el problema de la coordinación de las acciones recíprocas a partir de un agente económico dotado, para hablar el lenguaje de Tarde, de la fuerza de *juzgar* y *conocer*. Para comprender las acciones de los agentes económicos se usa, por un lado, una perspectiva comunicacional, la definición de marcos comunes de acción, el compartir un *common knowledge*, los mecanismos de intercomprensión. Por otro lado, es el problema de la psicología social el que aparece de nuevo en el centro del enfoque económico[43].

La economía política, como otras ciencias sociales, opera un giro cognitivo o un giro interpretativo, según la definición de uno de los fundadores de la economía de las convenciones. El conflicto de intereses egoístas de la economía política es reducido así al proceso de constitu-

[42] *PE*, I, p. 137.

[43] Los diferentes autores de la economía de las convenciones no están de acuerdo sobre este punto: algunos consideran este nuevo enfoque como un complemento del individualismo metodológico y del dispositivo de coordinación espontánea que asegura la mano invisible; otros buscan superar estos presupuestos de la economía política.

ción de convenciones a través de una «interpretación del saber común en términos de conjunción de anticipaciones mutuas que se apilan»[44].

Pero al integrar la dimensión cognitiva y colectiva, ¿sale la economía de las convenciones de los límites de la economía política que buscaba superar? El fantasma de lo homogéneo simplemente es transferido del intercambio económico a la relación comunicacional, interpretativa o cognitiva.

La heterogeneidad, la violencia del deseo, cuya ausencia en las teorías clásicas del valor ha sido evidenciada por Aglietta y Orléan, brilla singularmente por su inexistencia en el conjunto de las nuevas teorías de las convenciones, así como también en la sociología interaccionista o en la sociología de origen fenomenológico o analítico a la que se dirigen las nuevas corrientes de la economía política para ampliar la racionalidad de los agentes económicos. La dimensión instituyente, expulsada por las teorías objetivas y subjetivas del valor, parece estar en el centro de las preocupaciones de la nueva economía política. Pero está allí presente solo de manera formal, como un *procedimiento* cuyo prototipo hay que buscar todavía en Adam Smith[45]. Las reglas a partir de las que se elaboran las convenciones hacen interactuar a agentes animados de saberes y competencias homogéneas. El agente económico involucrado en situaciones, en interacciones para la constitución de reglas, normas y convenciones está singularmente depurado de la heterogeneidad de las fuerzas deseantes y las fuerzas creyentes.

En todas estas teorías, los agentes, los hablantes, los miembros, los actores, *nunca se relacionan unos con otros* en términos de relaciones entre *fuerzas*.

[44] Laurent Thévenot, «À quoi convient la théorie des conventions?», *Reseaux*, no. 62, París, 1993, p. 139.

[45] La reducción de la simpatía a un simple «regulador ético», a un «automatismo», es retomada tal cual por la economía de las convenciones. El trabajo de Orléan es muy interesante, pues reactualiza la función de la simpatía y la imitación al reducirla, como su ilustre predecesor, a un simple «procedimiento puro». Como en Durkheim, es el «número» el que actúa como fuerza constitutiva. «Esta emergencia de una objetividad, de una exterioridad a través de la clausura sobre sí de un sistema de actores que se imitan unos a otros, adquiere un vigor que se incrementa a medida que estos aumentan en número». Jean-Pierre Dupuy, «Convention et Common Knowledge», *Revue économique*, marzo 1989, vol. 40, no. 2, p. 273.

Los juegos de lenguaje, las relaciones de saberes, las relaciones comunicacionales no agotan las relaciones entre los actores ni mucho menos. Todo lo contrario, los juegos de poder, según la fórmula de Michel Foucault, constituyen una dimensión a la vez específica e inseparable de las dimensiones cognitivas, lingüísticas, prácticas.

Desde este punto de vista, las oposiciones que atraviesan estas teorías y que se dan entre los partidarios del trascendentalismo y los partidarios de la producción inmanente de la construcción social, los partidarios de la hermenéutica y los partidarios del «carácter a la vez encarnado y operacional de la comprensión común», y que fundan, cada uno a su manera, la *coordinación de la acción*, estas oposiciones, decía, me parecen menos esenciales que lo que dichas teorías tienen en común: su definición de la acción desconoce sistemáticamente la dimensión del tener en cuanto que diferenciales de potencia de aprobación entre fuerzas.

Individualismo metodológico y apropiación

La sociología tardeana efectúa anticipadamente una crítica del conjunto de las nuevas corrientes de la sociología contemporánea a través de las que la economía de las convenciones busca renovar la racionalidad neoclásica. En efecto, la microsociología de Tarde nunca separa las competencias, los saberes intelectuales o prácticos, la capacidad de juzgar, de la doble naturaleza, *guerrera* y *simpática*, de la fuerza psicológica. Ya sea que las fuerzas se opongan o se adapten, lo que explica su dinámica es la voluntad de apropiación *unilateral* o *recíproca*.

Así, en cada interacción, en cada interpretación, en cada situación, tan cotidiana e infinitesimal como sea, las fuerzas expresan acciones de apropiación y de sometimiento. En cada interacción, ya sea comunicacional o práctica, ya sea que se refiera a la dimensión molar o molecular, se es conductor o conducido[46]. Las relaciones sociales son definidas en

[46] «Los conductores, tanto como los conducidos, contienen dos maneras realmente opuestas del ser. En los primeros, tanto como en los segundos, puede predominar la tendencia ya sea a la afirmación o a la negación –ya sea a la voluntad o a la no voluntad [...]–. Conductores o conducidos, entonces, son los afirmativos y los voluntarios que hacen

primer lugar a través de apuestas estratégicas que consisten en «conducir las conductas» de los demás. «En definitiva, es la dirección de la conducta, ya sea colectiva o individual, la que resulta importante considerar»[47].

Las competencias, los saberes, las operaciones y los procedimientos a través de los que los miembros de una colectividad organizan, para hablar el lenguaje de las nuevas sociologías, un orden social al construir la objetividad, la inteligibilidad y la justificación de los hechos sociales son, para Tarde, expresiones de su manera de creer y de su manera de desear. Manera de creer y manera de desear que son en primer lugar *modos de acción* sobre otras fuerzas.

Toda fuerza de desear o de creer se define por su *espontaneidad* y su *receptividad*, es decir, por su modo de acción *activo* o *pasivo*. Imprimir sus creencias y deseos sobre otras fuerzas o recibir la impronta de otras creencias y deseos es la *acción elemental* de las fuerzas. Así, lo que define lo social no es la relación genérica con el otro, sino un modo de acción unilateral o recíproco que remite a la relación de mando y obediencia entre conductor y conducido, entre amo y súbdito, entre profesor y discípulo. Las potencias de desear y de actuar, de pensar y de creer, son inseparables de sus efectos de poder.

> Pero como lo que nos importa particularmente, o más bien lo que nos importa esencialmente en lo que respecta a un ser social son nuestras relaciones con nuestros semejantes, nuestra manera de creer y nuestra manera de desear deben caracterizarse ante todo por su *modo de acción* sobre las de los otros, y viceversa. La tendencia, la aptitud del individuo a *imprimir* sus creencias y deseos en aquellos que lo rodean o a *recibir la impronta* de sus creencias y deseos, es uno de los rasgos de carácter más innatos y constitutivos; se nace conductor o conducido, profesor o discípulo, amo o súbdito.[48]

marchar el mundo social; los demás, conducidos o conductores, solo pueden aspirar a ser con frecuencia excelentes frenos». *OU*, p. 278-279.

[47] *TP*, p. 27.

[48] *OU*, p. 276-277.

La tentativa de neutralizar la sociología de Tarde al conducirla a una de las microsociologías que tanto abundan en el mundo anglosajón tiene como objetivo precisamente expurgar su filosofía de la naturaleza, su *Monadología*, que es una filosofía del Tener y no del Ser.

La fuerza de la teoría de Tarde se debe precisamente al hecho de que la acción microsociológica de las fuerzas se expresa por el Tener. La acción comunicacional y la acción dramática se expresan, exactamente como la acción instrumental, a través de la posesión unilateral o recíproca.

Por el contrario, en la economía política la temática de la apropiación se transforma, por desplazamiento progresivo, en teoría de la racionalidad del comportamiento del agente económico. Así, el hombre utilitarista y marginalista es un individuo que calcula a partir de sus intereses egoístas. El cambio de acento resulta radical respecto a lo que Macpherson designa como individualismo posesivo. Una vez descartadas las relaciones de poder y los diferenciales de potencia entre fuerzas, la teoría del individualismo utilitarista prepara el terreno para el advenimiento del individualismo metodológico, en el que cualquier rastro de las fuerzas de apropiación y adquisición es cuidadosamente eliminado. Las nuevas teorías se limitarán a trabajar en una ampliación del concepto de racionalidad al definirla alternativamente, a través de la integración de la dinámica institucional y microsociológica, como limitada, procedimental, oportunista y estratégica, pero manteniéndose fieles al acto fundacional del utilitarismo: la exclusión de la dinámica de la apropiación.

Para Tarde, por el contrario, el problema de la nueva racionalidad no puede en ningún caso ser separado de una nueva definición de la apropiación. La racionalidad del individuo tardeano consiste en primer lugar en sustituir las formas de posesión unilateral por formas de apropiación recíproca y en abrir el círculo de la amistad y de la *pietas* al mayor número de personas posible. La complejidad y la delicadeza de los procesos de constitución y de coordinación que describen las nuevas sociologías y las nuevas teorías económicas, son directamente proporcionales al *impasse* que estas teorías operan sobre los conceptos de *ganancia* y *pérdida*, de *adquisición* y *despojo*, de propietario y propiedad.

Tarde no se limita a establecer la invención y la cooperación, el deseo y la creencia, la potencia de actuar y la potencia de pensar como

fundamento de la dinámica social. Afirma la necesidad de agenciar conjuntamente, como en el individualismo posesivo, la relación entre los elementos activos, sus formas de coordinación y el régimen de propiedad. Si prescindimos de las relaciones de apropiación unilaterales o recíprocas, la coordinación de la acción se reduce a una especie de funcionalismo social que busca la estabilización de los contextos de interacción, los ajustes recíprocos de las conductas, la reducción de la incertidumbre y la indeterminación, el ajuste de las expectativas recíprocas. Ciertamente, el elemento intelectual y colectivo, por un lado, y la dimensión constitutiva, por otro, están en el centro de los análisis propuestos por estas teorías. Pero ellas se ciñen a una forma de organicismo basado en el sentido común, en la emergencia acontecimental (prueba) de la construcción social, en la que los términos en relación no tienen otra calificación más que *cognitivo*, *lingüístico* o *pragmático*.

La economía de las convenciones, al igual que las economías clásica y neoclásica, está privada del elemento subjetivo que se expresa a través de la voluntad de posesión que Tarde exigía introducir en las ciencias sociales. El pasaje del interés a la regla[49], según la definición del giro interpretativo propuesto por uno de los fundadores de esta corriente, casi nos hace añorar el viejo egoísmo, el interés individual, que aún conservaba, no obstante, algo del deseo adquisitivo, del individualismo apropiador hobbesiano.

En el giro interpretativo de la economía política, los agentes económicos ya no son reducidos al modelo del *Homo œconomicus*, sino que son promovidos a agentes cognitivos. El hombre de los intereses egoístas que elige bienes escasos a partir de su utilidad marginal da paso al hombre cognitivo, dotado de una complejidad creciente en su capacidad de actuar y juzgar. Elige a partir de la pretensión de verdad, de la coordinación comunicacional o del reconocimiento. Pero esta sofisticación del agente es una y otra vez dominada por el problema de la racionalidad. La producción inmanente de las convenciones, de las reglas, de las normas hacia la que tienden estas teorías funciona,

[49] Olivier Favreau, «Règle, organisation et apprentisage collectif, un paradigme pour trois théories», presentación en el coloquio *Economía de las convenciones*, École polytechnique, 27 y 28 de marzo de 1991, p. 18.

fuera de los desafíos políticos y éticos que introduce la voluntad de posesión de las fuerzas, como una legitimación democrática del capitalismo. La normativa *a priori* del individualismo metodológico y del holismo es sustituida por una *coproducción normativa* del *orden* económico existente.

A pesar de sus esfuerzos por liberarse de la lógica del holismo y del individualismo metodológico, la economía de las convenciones y la economía política heterodoxa siguen dependiendo considerablemente de estos marcos de pensamiento.

III
Subjetividad, acción y trabajo

La reconversión kantiana de la economía política

A finales del siglo XVIII y comienzos del XIX, la economía política opera una gran revolución teórica a través de las obras de Adam Smith y David Ricardo. La esencia de la riqueza ya no es buscada del lado de las propiedades del objeto, sino del lado de la actividad del sujeto. Smith y Ricardo rompen con los fisiócratas y los mercantilistas, para quienes la esencia de la riqueza aún se encontraba ligada a grandes objetividades: la tierra y el Estado.

Es Marx quien nos encamina por esta vía al afirmar que con el desarrollo del capitalismo la economía política operó un enorme progreso científico cuando definió la fuente de la riqueza a través de la actividad subjetiva. El capitalismo permite pensar una forma de *producción en general*, una forma de producción *abstracta* sin ningún privilegio de un tipo de actividad sobre otro –como ocurría todavía con los fisiócratas, cuya teoría estaba construida sobre la primacia de la producción agrícola–. Deleuze, a propósito de esto, habla de forma muy pertinente de conversión kantiana de la economía política, pues la esencia de la riqueza se define por la relación que la subjetividad mantiene con el tiempo.

Si bien la asignación de la potencia de producción a la subjetividad hace posible un enorme progreso en la comprensión de las fuerzas que actúan en la sociedad capitalista, ella introduce, no obstante, una mistificación de la que aún hoy en día es difícil desembarazarse. La economía política clásica y el marxismo repliegan toda *acción cualquiera* sobre el trabajo y la fuerza de trabajo expresada por la *subjetividad*. Así, la producción de la riqueza es asignada a los sujetos productivos que operan en el interior de la relación capital/trabajo.

La mutilación que la economía política y el marxismo infligen a la subjetividad encuentra su fundamento en el concepto de *fuerza* que estas teorías asumen explícita o implícitamente para definir el elemento subjetivo y activo que opera en la producción. La definición del trabajo (y de la fuerza de trabajo) como potencia económica está estrechamente ligada al debate que inicia en el Renacimiento entre filósofos, físicos e ingenieros alrededor del concepto de fuerza. De manera ambigua, la concepción de la actividad económica estuvo ligada por mucho tiempo al concepto de esfuerzo muscular y de gasto físico-fisiológico. La economía política y la crítica marxiana, a pesar de su voluntad de distinguirse de una teoría energético-mecánica del trabajo, han contribuido por mucho tiempo a transmitir estas vacilaciones.

«Resultaría engañoso asimilar, en cuanto al fondo mismo de los conceptos, el valor-trabajo de los economistas clásicos y de Marx y la teoría mecánica del trabajo». Aun así, estas dos concepciones teóricas, tanto «en su construcción como en sus objetivos, son en efecto sorprendentemente similares»[1].

Inspirándose en el concepto de fuerza de Leibniz (que de algún modo es un «término medio entre facultad y acción») y en el concepto de esfuerzo voluntario (*conatus*) de Maine de Biran, Tarde desarrolla un concepto de fuerza que no es reductible al esfuerzo que produce movimiento o energía al encontrarse con una resistencia, ni a la fuerza comprendida como una simple *transformación de la sensación*.

Tarde se desembaraza de todas las ambigüedades energético-mecánicas que acompañan la noción de trabajo. Pone de manifiesto una *fuerza subjetiva virtual* subyacente a los placeres y a las penas, a través de los

[1] François Vatin, *Le travail, économie et physique. 1780-1830*, París, PUF, 1993, p. 107.

cuales los utilitaristas explican la productividad del agente económico, y subyacente a la actividad abstracta, a través de la cual las teorías del valor-trabajo dan cuenta de la productividad de la fuerza de trabajo.

En Tarde, el empleo de la idea de fuerza siempre es sinónimo de fuerza *virtual* que «se confunde y se pierde como una gota de agua en el mar, en la totalidad infinita de los fenómenos posibles de cualquier naturaleza, es decir, en la fuerza plena y verdadera»[2].

La fuerza tardeana se sustrae así a la medida preconstituida y trascendental de las teorías del valor. Ellas definen una medida que no emerge de manera inmanente de relaciones de creación entre fuerzas. Por el contrario, anulan la virtualidad, la des-mesura [*hors-mesure*], la fuerza-invención de la acción económica al reducir lo *desconocido* a lo *conocido*, la *creación* a la *reproducción*[3].

Anne Querrien ha demostrado que los conceptos de *medida* (del trabajo) y *fuerza* (de trabajo) nacen de la observación de las fábricas estatales y de la organización de los trabajos públicos por los ingenieros de la École nationale des ponts et chausées (Escuela nacional de puentes y caminos)[4]. En principio, la medida (del trabajo) es una operación gubernamental de definición de la fuerza (de trabajo) en el sentido físico y newtoniano. Resulta de una acción de regulación y codificación trascendente y política del Estado, mucho antes de ser, como lo cree la economía política, el producto de la acción espontánea y automática del mercado y de la división del trabajo[5].

[2] *MB*, p. 104.

[3] «La gran tradición metafísica occidental siempre abominó de lo inconmensurable [...]. Así como Dios es necesario para la trascendencia clásica del poder, la medida también es necesaria para el fundamento trascendente de los valores del Estado moderno. Si no hay ninguna medida, dicen los metafísicos, no hay cosmos; y si no hay cosmos, no hay ningún Estado. En este marco no es posible concebir lo inconmensurable o, antes bien, uno *no debe* concebirlo». Michael Hardt y Antonio Negri, *Imperio*, traducción de Alcira Bixio, Barcelona, Paidós, p. 376-377.

[4] La École nationale des ponts et chaussées fue fundada en 1747 bajo el nombre de École royale des ponts et chaussées. Se trata de la institución educativa de ingeniería civil más antigua del mundo que aún se encuentra en funcionamiento. En Francia se le conoce comúnmente como «les Ponts et Chaussées» o simplemente como «les Ponts». [N. del T.]

[5] Desde su fundación en 1666, la Academie des sciences (Academia de las Ciencias de Francia) emprende estudios sobre la organización del trabajo e invita a los ingenieros del

La invención y la cooperación, fuentes de riqueza, son acontecimientos de des-valor [*hors-valeur*], de des-mesura [*hors-mesure*], que no son comparables a las condiciones que las han hecho posibles. Tanto la teoría marxiana del valor como la teoría económica buscan, por el contrario, medir lo nuevo por el rasero de *lo que es*, el trabajo vivo por el rasero del trabajo muerto. Es a través de los conceptos de medida y fuerza que el principio trascendental se instala en el interior mismo de las teorías revolucionarias.

Tarde evita explícitamente este escollo. La fuerza es, a la vez, «lo que tiende, lo que se esfuerza, dicho de otra manera, lo que desea, ya que el deseo es el alma oculta del esfuerzo» y «lo que nos hace estar seguros». Sin el ejercicio de esta última (la *creencia*), es decir, de la «facultad de atribuir, afirmar, juzgar, es decir, de distinguir y calificar los seres, o, en otros términos, de diferenciarlos y variarlos», el esfuerzo no puede hacer gran cosa. Pero Tarde, a diferencia de la tradición filosófica que desde el Renacimiento piensa la actividad a través de las categorías de

---

reino a enviar sus disertaciones. Los ingenieros de Ponts et Chaussées establecidos en las generalidades deben inspeccionar las fábricas y enviar reportes sobre sus observaciones. Es en este contexto que la fábrica de alfileres de Aigle, en la generalidad de Alençón, es inspeccionada con diez años de diferencia por Jean Rodolphe Perronet, en 1728 y 1738. Durante la segunda visita, la fábrica fue completamente reorganizada: el trabajo se divide en secuencias sucesivas efectuadas por máquinas accionadas por los obreros, mientras que diez años antes cada obrero fabricaba sus alfileres. El rendimiento se multiplicó por diez y el trabajo pudo ser efectuado en adelante sin mucho esfuerzo físico por mujeres y niños, menos costosos que los hombres. Perronet consigna sus observaciones en una disertación dirigida a la Academie des sciences que será traducida inmediatamente al inglés por la Academia Real Británica –antes de inspirar las reflexiones de Adam Smith–. Luego se las ingenia para aplicar los beneficios de la división del trabajo a la construcción de carreteras y puentes. En el trabajo dividido, lo que se compra es la fuerza del obrero, el trabajo en el sentido físico y newtoniano del término, y no el saber hacer. El papel del ingeniero es evaluar este trabajo, el volumen de terraplén y escombros por remover, el peso del agua por levantar, las piedras por esparcir, etc. Se establece una nueva forma de análisis financiero para los trabajos públicos que permite encargar obras conociendo de antemano el presupuesto necesario. En estos presupuestos, el costo de los «explotables» se evalúa de acuerdo al mínimo estricto necesario para su reproducción, para la preservación de su buen estado de salud. *Cf.* Anne Querrien, *Devenir fonctionnaire ou le travail de l'État*, mimeografía, CERFI/Ministère de l'Equipement, 1978. Esta definición del trabajo y de su medida pasará, con las ambigüedades de las que hemos hablado anteriormente, a las teorías económicas de los clásicos.

fuerza y *deseo*, considera estas ante todo por su existencia *virtual*, por su *poder de creación*, por la *des-mesura* [*hors-mesure*]. El deseo en cuanto deseo es «una acción completa en su género y no una fuerza». «Solo es una fuerza en cuanto necesidad condicional de una acción futura [...]. Vemos que la misma cosa es *hecho* y *fuerza* a la vez; en efecto, real y posible son inseparables y se interpenetran»[6].

Las modalidades de acción de la invención y la cooperación, contrariamente a lo que pasa en las teorías del valor-trabajo, no pueden ser captadas más que partiendo de la relación que lo virtual mantiene con lo actual, que la des-mesura mantiene con lo medible. Y es solamente a partir de esta relación que verdaderamente se puede dar cuenta de la novedad anunciada por la economía política clásica: la potencia de producir en general.

> Si se deduce de la idea de los posibles [...], la idea de fuerza significa *una aptitud para producir un fenómeno cualquiera*»; ahora, si se deduce del esfuerzo físico o de la sensación, «la idea de fuerza significa una aptitud también, pero *una aptitud para producir únicamente movimiento.*[7]

La tentativa de la economía política de pensar la producción del excedente (y del marxismo por pensar la explotación) está envuelta en aporías lógicas que solamente pueden ser resueltas al introducir lo que Aglietta y Orléan denominan el fantasma de lo homogéneo, el cual iguala lo inconmensurable y anula la relación entre la fuerza virtual y su actualización. La explicación de la plusvalía y de la explotación se fundan en la homogeneización del concepto de fuerza operado por la teoría del valor: «Encontrar una medida común del valor del producto y del valor del gasto que, al relacionarlos entre sí, permita obtener una proporción que exprese la eficacia productiva»[8] o la tasa de explotación.

[6] *MB*, p. 101. Subrayado por el autor.

[7] *Ibid.*, p. 102.

[8] François Vatin, *Le travail, économie et physique. 1780-1830*, op. cit., p. 107. François Vatin nos muestra cómo funciona en Marx la subordinación de la creación a la

La definición del elemento subjetivo y creativo en la constitución del fenómeno económico conduce a Tarde a la crítica del concepto de *acción* a través del cual los economistas, explícita o implícitamente, explican la producción: el concepto de acción individual en el utilitarismo y el marginalismo, y el concepto de acción colectiva en la sociología durkheimiana y el marxismo.

Tarde desiste de ambas concepciones de la acción y de la subjetividad, y propone una teoría de la *acción de las multiplicidades* y una teoría de los *modos de subjetivación en cuanto que individuación de las multiplicidades*. A la alternativa de lo individual y lo colectivo, del individualismo y el holismo, Tarde opone una filosofía de la acción de las fuerzas cuyo modo de existencia se define por la multiplicidad (virtual y actual).

La subjetividad en las teorías del valor

El aspecto activo y subjetivo de la fuerza, que Tarde sitúa en la base de su economía, es mostrado *indirectamente* por la economía política. Los

---

reproducción, la medición del trabajo vivo a través del trabajo muerto: «Todo el enfoque de Marx se basa en la medición en trabajo de la fuerza de trabajo. El valor de la fuerza de trabajo es igual a la cantidad de trabajo incorporado en él, que Marx asimila al valor de los bienes necesarios para su reproducción. Marx encuentra de este modo, inalterada en su esencia, la teoría del salario desarrollada por los economistas clásicos. Pero al pensarlo bien, no resulta para nada evidente identificar la cantidad de trabajo incorporada en la fuerza de trabajo con aquella necesaria para producir los bienes-salarios. Esta asimilación se basa en la idea de que la transformación de los bienes de subsistencia en fuerza de trabajo (el proceso de consumo) es económicamente gratuita. Aplicada a las otras producciones, una hipótesis semejante equivaldría a incluir en el valor del producto solo el trabajo muerto reincorporado. Es evidente, en cambio, que si se mide el "trabajo" necesario para el consumo obrero [el trabajo de las mujeres, la formación, etc.] y se le agrega aquel que está incorporado en los bienes-salarios para definir el valor de la fuerza de trabajo, esta será, a fin de cuentas, considerablemente superior al valor que es susceptible de crear en el proceso de producción. Así, en la teoría de Marx, un excedente solo puede ser puesto en evidencia a costa de una definición "convencional" del trabajo: tiempo social valorizado por el mercado. Si buscamos ampliar el esquema adoptando una concepción más genérica del trabajo como "gasto de fuerza humana" (según los propios términos de Marx), somos traídos de vuelta inevitablemente al esquema energético: la puesta en evidencia de una pérdida y no de un excedente, pues cada minuto de la vida humana, incluso consagrada al sueño, involucra un gasto energético, y el tiempo dedicado a la producción mercantil no puede ser sino una fracción reducida de ese tiempo total». *Id.*, p. 110-111.

economistas, sin saberlo, se apoyan en el deseo y en la creencia para explicar la producción de la riqueza. La tarea de Tarde, por lo tanto, consiste en *probar lo que los economistas afirman*: el fenómeno económico es explicable a través de la dinámica de las fuerzas psicológicas.

> Podemos probarlo al mostrar que la riqueza es la encarnación de una combinación de deseo y creencia, y, teniendo en mente esta consideración, que todas nuestras pasiones, todas nuestras penas y nuestros placeres, son movimientos simples o complejos de deseos positivos o negativos, así como todas nuestras sensaciones y nuestras ideas son fragmentos de juicios, de actos de fe [...]. Por desgracia, hasta el momento la economía política no ha sido consciente de su verdadero punto de apoyo.[9]

Pero incluso el descubrimiento del elemento subjetivo y activo de las fuerzas económicas es muy limitado y contradictorio, pues la economía política clásica, en última instancia, reduce la potencia de acción de las fuerzas a la *objetividad* del producto o a la *abstracción* de la actividad productiva.

> Por ejemplo, había que ocuparse de los productos antes que de los productores y los consumidores; y había que considerar en el productor o en el consumidor –pues finalmente no se podía evitar hablar de ellos– un gasto de fuerza motriz (trabajo) o un reaprovisionamiento de fuerza, y no de sensaciones, emociones, ideas, voluntades. Ser tan *objetivo* y *abstracto* como fuera posible; ese era el método... El ideal era disimular muy bien, bajo abstracciones como crédito, servicio, trabajo, las sensaciones y los sentimientos ocultos allí debajo, que nadie los percibiera, y tratar estas abstracciones como objetos, objetos reales y materiales, análogos a los objetos tratados por el químico y el físico, y que, como ellos, caen bajo la ley del número y de la medida.[10]

[9] Gabriel Tarde, «La psychologie en économie politique», *Revue philosophique*, julio-diciembre 1881, p. 342.

[10] *PE*, I, p. 109.

La teoría del valor-trabajo considera el «acto complejo que confusamente se denomina trabajo» como trabajo abstracto, pues reduce el lado intelectual de la actividad a un gasto de actividad homogénea. Las potencias *intelectuales* y *judiciales* de la fuerza psicológica (la creencia), que se expresan en lenguaje, comunicación, conocimientos, expectativas (que se manifiestan en la diferencia de las habilidades de los trabajadores), son inevitablemente reducidas, so pena de poner en crisis la teoría del valor-trabajo, al trabajo simple.

La ciencia económica clásica está obligada a omitir la singularidad, la diferencia de la actividad, y a no captar más que el lado abstracto –a pesar de que los diferentes trabajos presentan una heterogeneidad irreductible–. La dificultad teórica para explicar el paso de la cualidad a la cantidad, de lo subjetivo a lo objetivo, es evadida, pues todo se reduce a la homogeneidad del tiempo de trabajo.

> Pero la cualidad del trabajo, desde este punto de vista, importa mucho más que su cantidad. O más bien, su cantidad solo tiene sentido en los límites de una cualidad determinada. Sobre cada especie de trabajo considerada por separado se puede decir si hay aumento o disminución del trabajo. En ese sentido, la noción de cantidad de trabajo es muy clara. Pero se oscurece extrañamente cuando, al aproximarnos a dos o más trabajos de diferente especie, se busca una medida común entre ellos. Este es el escollo de la teoría que combato.[11]

Y es solamente en la hipótesis de una economía rutinaria, no progresista, que no prevé ni innovación tecnológica, ni innovación en la organización del trabajo, ni cambios en las formas y los modos de consumo, que los fenómenos económicos pueden ser explicados por la teoría del valor trabajo y su estimación del valor según la cantidad de trabajo necesario para su producción. La introducción de la invención, del cambio, de la creación, impone otro concepto de medida y

[11] *PE*, II, p. 55-56.

de fuerza, uno ajustado a la producción de lo nuevo y no a lo que es, al trabajo vivo y no al trabajo muerto.

> Supongan, por el contrario, una época inventiva e innovadora en la que toda fabricación, en el intervalo de algunos años, ha alcanzado mejoras notables. Es a partir de la *cantidad de trabajo ulterior*, y no de la *cantidad de trabajo anterior*, que el precio del producto sería reglamentado, si es que acaso la necesidad de este medidor objetivo se hiciera sentir.[12]

Para Tarde, si se quieren enunciar las leyes de la economía es preciso regresar a las antiguas escuelas filosóficas y pedir al «espíritu humano la explicación del material social». Las preocupaciones ordinarias de la economía política clásica (cómo se produce, reparte y consume la riqueza) tendrían que ser sustituidas o venir acompañadas por otro cuestionamiento: «¿Cómo nacen y crecen el *deseo de producir* y el *deseo de poseer* la cosa o el servicio de los demás, así como la *confianza en su utilidad*? Y ¿cuál es el *estado final del alma* al que estas transformaciones nos conducen?»[13].

El análisis tardeano del alma-cerebro, a su vez, se diferencia de la psicología utilitarista y marginalista. Las teorías del valor-utilidad captan el elemento subjetivo y activo por medio de una psicología mutilada y estrecha que se funda en la simple sensibilidad, «desconociendo casi por completo la psicología de la *voluntad* y de la *inteligencia*, del *deseo* y de la *fe*». E, incluso dentro del dominio de la sensibilidad, esta psicología no se interesa «sino en la oposición de los estados agradables y los estados penosos, e ignora el carácter específico de estos estados»[14].

Para aprehender el lado subjetivo, sentimental, de los fenómenos económicos, es necesario distinguir «dos psicologías que habitualmente se confunden en una sola». Tarde denomina *psicología colectiva* o interpsicología, o incluso psicología intercerebral, al estudio de los fenómenos del yo que es afectado por otro yo, «sintiendo un ser

[12] *Ibid.*, II, p. 55.

[13] Gabriel Tarde, «La psychologie en économie politique», *op. cit.*, p. 401.

[14] *PE*, I, p. 118.

sensible, queriendo un ser voluntario, percibiendo un ser inteligente, simpatizando, en suma, con su objeto»[15]. La psicología individual, por el contrario, es el estudio del yo aislado que es afectado por «objetos totalmente diferentes a sus semejantes».

Esta distinción, forzada en muchos aspectos, es introducida por Tarde para señalar la diferencia que separa su teoría de las fuerzas psicológicas de la psicología que inspira la teoría del valor-utilidad. «No es que los economistas hayan desconocido absolutamente este aspecto subjetivo de su disciplina...», sino que no fueron lo suficientemente psicólogos, pues ignoraron casi por completo la psicología colectiva. Y cuando introdujeron el elemento subjetivo, lo hicieron sobre la base de una psicología individual; «[...] pero aun así, se hicieron de ella la idea más estrecha y mutilada posible, la que por cierto se tenía de su tiempo en el siglo XVIII»[16].

Los socialistas y el «lado subjetivo»

Tarde reconoce a las escuelas socialistas el gran mérito de haber introducido la heterogeneidad en la economía política al asumir el punto de vista subjetivo del trabajador. Pero su pretensión de prescindir de la psicología del deseo y la creencia las conduce a los mismos *impasses* que la economía política.

Las escuelas socialistas «descongelaron» y exaltaron la economía política, pero conservaron, en el fondo, la «pretensión a la objetividad, a la deducción geométrica», a la definición de leyes económicas que «tienen un aire de leyes falsamente físicas».

> En general, es posible considerar, en algunos aspectos, las doctrinas socialistas, eternas enemigas, pero enemigas hermanas de las doctrinas económicas, como un esfuerzo más o menos inconsciente, pero también incesantemente renovado, por remediar las lagunas y errores de la economía

[15] *Ibid.*, p. 112.

[16] *Ibid.*, p. 117.

> puramente objetiva al *reintegrar el lado subjetivo* que siempre ha sido sacrificado por los amos de la ciencia.[17]

Tarde parece pensar que en Karl Marx es posible encontrar dos teorías diferentes del valor: una teoría del valor-trabajo que, fundamentalmente, asume las hipótesis de la economía política clásica, y una teoría del valor en cuanto que relación interpsicológica, animada por la simpatía y el actuar en común, y que reintroduce el elemento subjetivo para explicar los fenómenos económicos.

> Es raro encontrar en medio de estas abstracciones de un carácter individualista del más alto nivel pasajes tales como el de Karl Marx, que esta vez, por cierto, ha hecho interpsicología, y de la buena: "Al igual –dice él– que la fuerza de ataque de un escuadrón de caballería o la fuerza de resistencia de un regimiento de infantería difiere esencialmente de la suma de las fuerzas individuales desplegadas aisladamente por cada soldado de caballería o de infantería, así también la suma de las fuerzas mecánicas de los obreros aislados difiere de la fuerza mecánica que se desarrolla una vez que funcionan conjunta y simultáneamente en una misma operación indivisa... Aparte de la nueva potencia que resulta de la fusión de numerosas fuerzas en una fuerza común, el simple contacto social produce una emulación y una excitación de los espíritus animales que aumentan la capacidad individual de ejecución". Consideración que tiene su galardón al lado de aquella de la especialización del trabajo, cuyos efectos a menudo se exageran. "No es solamente porque el trabajo sea muy diferenciado que los grandes talleres son grandes productores, sino también porque allí los trabajadores trabajan en conjunto".[18]

[17] *Ibid.*, p. 319. Subrayado por el autor.

[18] *Ibid.*, p. 140-141.

El «positivismo espiritualista» y la economía política

Un pequeño desvío por la tradición filosófica a la que Tarde se refiere nos permitirá evitar el contrasentido operado por Durkheim en la aprehensión del concepto de *fuerza psicológica*, es decir, del elemento subjetivo y activo que opera en el fenómeno económico. Este concepto, en efecto, es completamente extraño a la *psicología utilitarista y marginalista* y a la definición de la actividad subjetiva de producción en la economía política clásica, ante la cual él se erige, por el contrario, como su crítica más radical.

La economía psicológica, como el mismo Tarde ya lo ha hecho notar, recupera la psicología y la filosofía de la voluntad y la inteligencia del siglo XVII, que es más alta y más noble que la psicología y la filosofía de la sensibilidad, fundamentos de la economía política naciente.

Tarde critica el punto de vista hedonista de la economía política apoyándose en la filosofía de Maine de Biran, que constituye, según él, un giro tan importante en la historia de las ciencias sociales que, a partir del momento en que la concepción biraniana del hecho psíquico vio la luz, «se puede decir que la economía política fue conminada a morir o a metamorfosearse, a desaparecer o a renacer»[19].

La crítica tardeana del utilitarismo se basa directamente en la crítica biraniana del sensualismo de Condillac, según el cual la sensación está en el origen de la vida mental, y para quien todas las potencias del espíritu no son más que *transformaciones* de este elemento simple. Según Tarde, los autores del otro lado del canal de la Mancha (los utilitaristas) parecen derivar su teoría de Condillac, pues, como él, «reducen todos los fenómenos interiores a la sensación o a sus transformaciones sucesivas. Es contra esta manera de ver que Maine de Biran protestó incesantemente»[20].

Según Maine de Biran, Condillac no logra operar la desubjetivación del espíritu que busca, ya que se mantiene siempre en el interior del mundo de los sentidos. La célebre estatua de Condillac puede determinar el lado objetivo de las sensaciones no a través de uno de

[19] *Ibid.*, p. 118.

[20] *MB*, p. 112.

los sentidos, sino a través de la motilidad. Ella debe comenzar a moverse, pues es a través de la experiencia del movimiento *voluntario* que podemos tener la experiencia del hecho primitivo del sentido íntimo, el *esfuerzo voluntario*, en el que encontramos las fuerzas impersonales (activas y pasivas), las fuerzas virtuales. De la misma manera, Condillac ve en la atención (esfuerzo, *conatus* del espíritu) una simple sensación prolongada, mientras que Maine de Biran ve allí una potencia virtual del espíritu[21]. Entre la sensación y el *conatus*, entre la sensación y la atención hay una diferencia de *naturaleza* y no de *grado*.

Cuando Tarde usa el concepto de hecho social primitivo, hace referencia al concepto clave de la filosofía de Maine de Biran: el hecho primitivo del sentido íntimo. El hecho primitivo biraniano es la experiencia del *esfuerzo voluntario*, a través del cual captamos el despliegue de una fuerza *activa* (potencia de actuar) y de una fuerza pasiva que se le resiste y que tiene su punto de aplicación en el yo. Esta experiencia de la fuerza interna no tiene necesidad de ninguna referencia a un objeto exterior, pues las dos fuerzas son interiores en un sentido íntimo; ellas no remiten por lo tanto al sujeto y al objeto, sino a un principio activo y a un principio pasivo, a la virtualidad de una *fuerza* y a su actualización. Esta fuerza no es una fuerza *vital*, *biológica*, sino una fuerza *hipersensible o hiperorgánica*[22], psíquica, que se manifiesta en la *voluntad* o la *atención*[23].

[21] Esta tradición del análisis del esfuerzo intelectual se desarrollará hasta llegar al concepto de «trabajo intelectual» de Bergson.

[22] Este término, retomado también por Tarde para definir la fuerza psíquica, ciertamente está en el origen de la categoría deleuziana de la «potente fuerza no orgánica» de lo virtual. Esta fuerza «a-orgánica» es definida por Bergson de la siguiente manera: «Pero nada dice que el estudio de los fenómenos fisiológicos en general, y nerviosos en particular, no nos revelará al lado de la fuerza viva o energía cinética de la que hablaba Leibniz, al lado de la energía potencial a la que ella ha debido añadirse más tarde, alguna *energía de un género nuevo*, que se distingue de las otras dos en que ella no se presta al cálculo» Henri Bergson, «Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia», *Obras escogidas*, traducción de José Antonio Miguez, México, D.F., Aguilar, 1959, p. 149.

[23] Según Maine de Biran, la determinación del hecho primitivo permite superar el empirismo, pues la experiencia del esfuerzo voluntario es una experiencia del sentido íntimo que alcanza, *más allá de los sentidos*, el esfuerzo de la *voluntad*, a saber, la actividad de una fuerza hiperorgánica, y permite desmarcarse de la filosofía *a priori* kantiana, pues

Maine de Biran añade la creencia al sentido íntimo, y define así las dos potencias del alma que se encuentran redefinidas en la sociología de Tarde como deseo y creencia, el lado *volitivo* y el lado *intelectual* del alma, la fuerza de actuar y la fuerza de pensar.

La psicología hedonista, por lo tanto, no alcanza *la fuerza que produce los placeres y las penas*. Para una psicología que busca explicar los comportamientos de los agentes económicos, esto es con certeza una desventaja. Tarde, en efecto, deduce de Maine de Biran, y contra los utilitaristas, que los placeres y las penas no son los *principios* que gobiernan los comportamientos. Es preciso *descomponer* las sensaciones para alcanzar el deseo y la creencia, la voluntad y la inteligencia.

En efecto, Tarde distingue rigurosamente los deseos y las creencias de las sensaciones y los conocimientos. Hay una diferencia de naturaleza entre los primeros y los segundos. «Unida principalmente a las sensaciones que acopla o separa, la creencia produce la percepción y el discernimiento de los sentidos. Ejercida directamente sobre las imágenes juzgadas como tal, produce el recuerdo [...]. El deseo se une también, y muy íntimamente, con las sensaciones y las imágenes. Amalgamado con las sensaciones, no se distingue de ellas en apariencia; parece participar de su heterogeneidad radical y se denomina placer o dolor físico. Aplicado a las imágenes, da a luz al deseo propiamente dicho, o vulgarmente dicho, el amor y el odio, o mejor dicho, todas las pasiones»[24].

Los utilitaristas, al hacer de los placeres y las penas la esencia de la subjetividad y la causa de la acción, desconocen las fuerzas que actúan por debajo de las *sensaciones* y las *representaciones*. Deseo y creencia son fuerzas psíquicas (hipersensibles, según la definición de Maine de

el espíritu humano, a través del sentimiento del esfuerzo y partiendo de un hecho y no de una abstracción, es capaz de alcanzar, al menos en este caso, lo absoluto. «Pero este hecho primitivo, originario de todo conocimiento, debe ser tal que lleve consigo el sentimiento indivisible de la causa y de su efecto, del sujeto y de su modo permanente. Tendrá todavía, por lo tanto, el carácter de una relación, pero una relación que no será susceptible de análisis ulterior, como las relaciones o los hechos secundarios que se forman de la asociación de los fenómenos intuitivos y afectivos con los conceptos de causa y de sustancia». Maine de Biran, *Œuvres choisies*, París, Aubier, 1957, p. 161.

24 Gabriel Tarde, «La croyance et le désir», *Essais et mélanges sociologiques*, Lyon, Storck, 1895, p. 244.

Biran), pero no deben ser aprehendidas, como lo hará Durkheim, a través del antropomorfismo de la psique.

> Sin importar lo que hagamos, no llegaremos a través de ningún esfuerzo del espíritu a concebir un animal, un organismo monocelular que, siendo sensible, no estaría dotado de creencia y deseo, es decir, que no uniría ni desuniría, no retendría o no repelería sus impresiones, sus marcas sensacionales, sean cuales sean, con mayor o menor intensidad.[25]

Los deseos y las creencias son fuerzas impersonales que expresan a la vez un modo de existencia *prelingüístico*, una experiencia previa a la división en sujeto y objeto, en interioridad y exterioridad, y un modo de pensamiento no representativo. Deseo y creencia no son definidos por sus contenidos representativos ideales, sino por la fuerza de *atraer* o *repeler* y por la fuerza de afirmar o negar. Más allá de las representaciones y las sensaciones actúan potencias de concentración y dispersión, potencias de conjunción y disyunción, fuerzas de afección impersonales que se expresan a través de *velocidades*, *intensidades*, *duraciones*, y que trazan las variaciones de la potencia de existir, la línea melódica del sentir puro. Tarde prolonga la crítica biraniana del sensualismo de Condillac más allá de las sensaciones y las representaciones, hacia la dimensión de los afectos y su virtualidad.

> Por manera de creer ha de entenderse una predisposición a la energía o a la debilidad de las convicciones, a su formación precipitada o lenta, a su concentración tenaz o a la dispersión cambiante de sus objetos. Por manera de desear ha de entenderse, asimismo, una predisposición a los deseos fuertes o débiles, impetuosos o lentos, tenaces o cambiantes, concentrados o dispersos.[26]

[25] *Ibid.*, p. 242.

[26] *OU*, p. 276-277.

Creencia y conocimiento

Las modalidades de acción del deseo y de la creencia deben ser comprendidas a través de la relación entre lo virtual y lo actual. En el caso de la creencia, Maine de Biran precisamente describe la naturaleza virtual de las fuerzas al distinguir entre el «sistema de nuestras creencias y aquel de nuestros conocimientos». La creencia en las modalidades de acción virtuales es una fuerza que hace posible el conocimiento en las modalidades de acción actuales. Contra los empiristas y de acuerdo con los metafísicos puros, Maine de Biran admite que en nuestro espíritu existen principios que son independientes de la experiencia. Pero estos principios no pueden ser pensados bajo la forma de categorías innatas o *a priori*, pues en realidad, definidos de esta manera, estos principios pertenecen al sistema de los conocimientos. A través de las categorías innatas o *a priori* se piensa lo incondicionado bajo la forma de lo condicionado, lo contingente bajo la forma de lo necesario. Por lo tanto, según Maine de Biran, entre el sistema de conocimientos y el sistema de creencias, entre creer y conocer, hay una diferencia de *naturaleza* y no de *grado*. La relación entre creencia y conocimiento debe ser pensada bajo la forma de la *virtualidad de una fuerza que se actualiza en conocimientos*. La creencia es la fuerza que produce las representaciones y los conocimientos, pero que siempre es *distinta* a ellos.

> Así, desde este punto de vista, que es el de la creencia, lo posible engendra lo actual, lo que quiere decir que la causa precede su efecto fenoménico, y que antes del fenómeno que podemos conocer hay un ser que hace posible tal fenómeno o tal representación actual. Obsérvese que no se puede decir que antes de los fenómenos actuales o la representación de los fenómenos hay una representación o un fenómeno posible; esto sería realizar una pura abstracción, y la idea abstracta, artificial de ese posible, proviene ciertamente de lo actual o del hecho representado; pero esto no es así para la concepción del ser o para la causa que actualiza el fenómeno o produce el hecho para nosotros; estamos obligados a situar esta causa o este ser posibilitante antes de lo actual que él engendra realmente, aunque solo concibamos este ser a través del hecho o junto

> con él. Esto explica que haya dos modos de derivación: uno en el sistema de la creencia absoluta, el otro en el de nuestros conocimientos relativos, ambos verdaderos.[27]

La creencia es una fuerza virtual impersonal que entra como principio elemental en cualquier conocimiento real o de hecho, sin constituir ella misma este conocimiento.

Las teorías económicas contemporáneas que integran el hombre cognitivo al *Homo œconomicus* hacen lo mismo que los utilitaristas y Condillac: no distinguen entre fuerza actual y fuerza virtual, entre creencia y conocimiento. Reducen el elemento intelectual y judicial a un simple conocimiento, a una simple facultad o competencia. No reconocen la fuente de la creatividad, haciendo homogéneo aquello que no lo es. Operan de la misma manera que las teorías del valor-trabajo al introducir un concepto *preconstituido, normativo, trascendental* de medida.

Por el contrario, la psicología de la voluntad y de la inteligencia con la que Tarde critica la subjetividad de la economía política y de las teorías socialistas es una psicología de las fuerzas virtuales, una psicología del elemento intelectual puro y del elemento sensitivo puro, los cuales se actualizan en sensaciones y conocimientos, en deseos y juicios actuales.

La crítica de Bentham

Bentham se sitúa correctamente desde el punto de vista del legislador que busca hacer realidad el mejor orden posible. Correctamente, porque para Tarde la economía política es en el fondo una *moral* y una *política*. ¿Pero cómo define él la medida común que permite al legislador elegir, proponer y procurar un estado social en lugar de otro? El «caleidoscopio de realidades heterogéneas» requiere, en efecto, que se determine un principio invariable que pueda servir de medida común a los valores. Si para Bentham «la felicidad pública debe ser el objeto del legislador», entonces los placeres y las penas son los criterios de evaluación que el

[27] Maine de Biran, «Essai sur les fondements de la psychologie», *Œuvres choisies*, Paris, Aubier, 1957, p. 188.

moralista y el economista buscan. Pero según Tarde, placeres y penas no pueden representar este elemento último sobre el cual fundar una medida común, pues se presentan siempre mezclados con sensaciones que los hacen elementos heterogéneos y por lo tanto incomparables.

Es preciso, por lo tanto, descomponer el placer y la pena. Por un lado, los placeres y las penas constituyen una heterogeneidad irreductible a una medida común. Por otro lado, la explicación hedonista de los juicios de bien y mal, fundamento de toda moral, corre el riesgo de desviarnos completamente de la genealogía de estos juicios. Según Tarde, en la moral no resulta indiferente traducir las nociones fundamentales de *bien* y *mal* en términos de *deseo* y *aversión*, de *afirmación* y *negación*, o en términos de *placer* y *dolor*. Tarde adopta acentos spinozianos para explicar el contrasentido de una medida común basada en una psicología hedonista.

> Se nos dice que todos los hombres, en todo tiempo y en todo lugar, concuerdan en desear la felicidad. ¿Y qué se supone que es eso, la Felicidad? Es lo deseado pura y simplemente. El deseo del deseo... ¡he aquí, pues, la piedra angular de la ciencia económica! Pero lo que deseamos, en suma, nunca es la felicidad, es una sensación o una emoción agradable, o una idea que nos place, o una acción que nos interesa. Ahora bien, no es porque una sensación o una emoción sea agradable, una idea placentera, una acción interesante, que la deseamos; es porque la deseamos que la juzgamos agradable, seductora, interesante.[28]

Pero de manera aún más fundamental, la psicología hedonista desconoce por completo la psicología de la *voluntad* y de la *inteligencia* a través de la que es preciso descomponer los placeres y las penas para no caer en la tautología del deseo de la felicidad (de lo deseado). «Más allá del bien y del mal», es preciso remontarse hasta la espontaneidad del deseo y de la creencia, hasta la inmanencia del sujeto y del objeto, del pensamiento y la acción, hasta el instinto primordial que establece lo que es bueno y lo que es malo. Es preciso alcanzar el afecto, la

[28] *PE*, I, p. 155.

fuerza subjetiva impersonal, para determinar el aspecto a la vez activo y cuantitativo de la fuerza.

> Al remontarnos hasta la fuente de nuestro querer, solo vemos allí atracción irresistible hacia algo extraño, una expulsión fuera de nosotros mismos, fuera de la esfera en la que a veces nos replegamos para saborear nuestras alegrías egoístas. Bentham no tiene para nada en cuenta esta arbitrariedad fundamental, esta irracionalidad esencial, soporte de toda lógica y toda necesidad; y allí hay una laguna enorme.[29]

Para Tarde, el utilitarismo reduce todos los movimientos del alma a penas evitadas o a placeres buscados para llegar al modelo del «*Homo œconomicus*, especie de ser espiritual abstracto, supuestamente extraño a cualquier otro sentimiento distinto al móvil del interés personal». Este modelo opera una doble mutilación de la subjetividad del agente económico, pues hace abstracción de la naturaleza *voluntaria* y *judicial* de las fuerzas psicológicas y de la forma social (interpsicológica) de su actuar: «Una de ellas, en primer lugar, y muy abusiva, es haber concebido un hombre sin nada humano en el corazón; la otra, en segundo lugar, es haber representado a este individuo como desvinculado de cualquier grupo, corporación, secta, partido, patria, asociación»[30].

Al contrario de los utilitaristas, los marginalistas parecen afirmar que el valor tiene su fundamento en el deseo. Pero la definición del aspecto subjetivo de la utilidad marginal no sale de los límites del utilitarismo, pues siempre encuentra su explicación en una psicología individual que también ignora por completo la psicología de la *inteligencia* y de la *creencia*. El modelo del *Homo œconomicus* de los marginalistas sigue siendo cercano al de los utilitaristas.

> Sus maestros creyeron erróneamente, lo repito, que la preocupación dominante –sino exclusiva– por el lado exterior

[29] Gabriel Tarde, «La croyance et le désir», *Essais et mélanges sociologiques*, op. cit., p. 282-283.

[30] *PE*, p. 115.

> podía por sí misma elevar sus observaciones a la dignidad de un corpus científico. Incluso cuando tuvieron que considerar directamente el lado psicológico de los fenómenos estudiados, por ejemplo los móviles del trabajador y las necesidades del consumidor, concibieron un corazón humano increíblemente simplificado, increíblemente esquemático por así decirlo, un alma humana tan mutilada que el mínimo de psicología indispensable tenía un aire de simple postulado destinado a sostener el desarrollo geométrico de sus deducciones.[31]

La crítica del individualismo y del holismo

> Y el viejo realismo al estilo de Durkheim, que pensaba la sociedad como una sustancia que se opone al individuo, el que, por su parte, es también una especie de sustancia integrada dentro de la sociedad, este viejo realismo me parece ahora impensable.
> MICHEL FOUCAULT

Desubjetivar las potencias del espíritu para alcanzar el plano de las fuerzas psicológicas impersonales, para alcanzar la experiencia previa a la separación en objeto y sujeto, de lo sensible y lo inteligible, es la operación fundamental que Tarde lleva a cabo. En su último texto publicado, Gilles Deleuze se pregunta si «no es una aventura semejante la que le sobrevino a Maine de Biran, en su "última filosofía" (aquella que él estaba demasiado cansado para sacar adelante), cuando descubría bajo la trascendencia del esfuerzo una vida inmanente absoluta»[32].

Félix Ravaisson marca una etapa fundamental entre la psicología de Maine de Biran y la psicología tardeana. El punto de partida de Ravaisson es el hecho primitivo, la experiencia del esfuerzo voluntario biraniano. ¿Pero cómo salir del círculo vicioso del esfuerzo y de la resistencia que se suponen mutuamente? ¿Cómo salir del *impasse* de

[31] *Ibid.*, I, p. 110. Ver también el tomo II, p. 23-26. En contraste, lo que Tarde aprecia en los marginalistas es el uso del concepto de «límite» para la determinación del precio.

[32] Gilles Deleuze, «La inmanencia: una vida...», traducción de Marco Parmeggiani, *Contrastes. Revista Interdisciplinar de Filosofia*, vol. 7, 2002, p. 234.

un sujeto cuya voluntad implica la idea de objeto, siendo que esta es complementaria de la de sujeto? ¿Dónde encontrar el origen común si no en el deseo?

> El esfuerzo requiere entonces necesariamente una tendencia antecedente sin esfuerzo, la que en su desarrollo encuentra la resistencia; y es entonces que la voluntad se halla, en la reflexión de la actividad sobre sí misma, y que se despierta en el esfuerzo. La voluntad, en general, supone una inclinación anterior, involuntaria, en la cual el sujeto que ella lleva consigo todavía no se distingue de su objeto. El movimiento voluntario no tiene entonces solamente su materia, su sustancia, sino también su origen y su fuente en el deseo. El deseo es un instinto primordial, en el cual la meta del acto se confunde con el acto, la idea con la realización, el pensamiento con el élan de la espontaneidad; es el estado de naturaleza, es la naturaleza misma.[33]

Ravaisson descubre, «por encima de la unidad central de la personalidad», la *espontaneidad del deseo* como *multiplicidad de fuerzas*. Según Ravaisson, en la experiencia del esfuerzo voluntario, si se pudiera seguir su acción en sentido inverso, yendo del acto final hasta su comienzo, se pasaría de la «unidad de la dirección a una multiplicidad indistinta»; se pasaría de la unidad consumada de la persona a «la extrema difusión de la impersonalidad», de manera que al «imperio de la unidad cerebral» lo sucede una multiplicidad de «centros independientes».

Tarde desvía esta búsqueda, que comienza con la experiencia biraniana del esfuerzo voluntario del yo, y que es prolongada por la definición ravaissoniana de la multiplicidad de centros independientes, en una dirección que se sale radicalmente del individualismo. En la teoría de Tarde es imposible oponer la sociedad al individuo, ya que él es, también, una sociedad. En efecto, el *espíritu-cerebro está organizado como una sociedad*, es decir que está constituido por una *multiplicidad de relaciones* en las que unas fuerzas mandan y otras obedecen. «El espíritu,

[33] Félix Ravaisson, *Del hábito*, traducción de Pablo Ires, Buenos Aires, Cactus, 2015, p. 56.

bien sabemos, es una sociedad de pequeñas almas comensales del mismo sistema nervioso, y todas aspirantes a la hegemonía, un concurso de pequeños estados nerviosos innumerables y diferentes que, nacidos probablemente por separado en algún elemento distinto del cerebro, buscan propagarse extremadamente rápido de elemento a elemento, interasfixiarse, interconquistarse, o más bien interpersuadirse»[34].

La conciencia no percibe sino el resultado de esta lucha que se desarrolla a sus espaldas, y el *yo* sólo es el polo donde convergen momentáneamente todas «las ambiciones y los egoísmos celulares». El yo, sugiere Tarde, no es sino una actualización errática de la cooperación de sus fuerzas cerebrales y sus relaciones virtuales.

> Por lo tanto, en resumen, sobre múltiples capas espesas de recuerdos y de hábitos apretujados, clasificados, sistematizados, de recuerdos, es decir, de antiguas percepciones transformadas en conceptos, y de hábitos, es decir, de antiguos fines transformados en medios, sobre esta pila de aluviones judiciales y voluntarios del pasado, el yo actual vaga por aquí y por allá, como un fuego fatuo; el yo, es decir, un aporte incesante de nuevas percepciones, de nuevos fines que pronto van a sufrir transformaciones análogas. Tal es la vida mental del individuo. Y la vida social es bastante semejante.[35]

El individuo y la sociedad flotan literalmente sobre una multiplicidad de sedimentaciones de acciones voluntarias y judiciales (de hábitos y costumbres). Ni el uno ni el otro son sustancias, seres, cosas, sino una multiplicidad de relaciones, relaciones de relaciones. La dinámica social es asimilable a una física de los fluidos en que las relaciones y los seres son inestables, fluctuantes, y se bifurcan continuamente. El individuo y la sociedad evolucionan, se metamorfosean según la lógica del encuentro de los flujos (relaciones), de su bifurcación (invención) y de su difusión (imitación).

[34] *LGS*, p. 118.

[35] *Ibid.*, p. 126.

Al definir el yo y lo colectivo como dos cerebros, dos tipos de sociedad, dos formas de asociación y de composición de las relaciones, Tarde abre una nueva posibilidad de definición del hecho social. En esta filosofía, lo realmente importante no es la definición del individuo y de la sociedad en cuanto seres o en cuanto relaciones, sino el *pasaje* y la *reversibilidad* de un estado a otro; lo importante es lo que circula entre los individuos, y entre estos y la sociedad. El positivismo durkheimiano, al reducir la relación a una cosa, y el fetichismo marxiano, al revertir las relaciones entre los hombres a relaciones entre las cosas, trabajan en la abolición de la relación en el ser. A la filosofía del ser, Tarde opone una ontología de las relaciones actuales y virtuales y una dinámica de su composición y descomposición.

> No es verdad que haya un Espíritu social distinto de los espíritus individuales en el que estos estarían comprendidos, como lo están las ideas en cada uno de ellos [...]. Hay dos tipos de asociación: en primer lugar, la de los diversos espíritus individuales unidos en sociedad; en segundo lugar, la de los estados de conciencia en cada uno de ellos, que son incorporados poco a poco y que provienen, en su mayoría, de otros espíritus. En cada espíritu individual se repite más o menos esta agregación más o menos sistemática de estados de conciencia que constituyen el tipo social. El espíritu social consiste en esta misma repetición; pero el tipo social se compone de elementos cuyo vínculo es totalmente diferente de su repetición. En otras palabras, de las dos asociaciones que acabo de distinguir, solo la primera reposa sobre la similitud de estados de espíritu; la segunda, por el contrario, se funda sobre su diferencia.[36]

Sobre la base de esta psicología, Tarde critica tanto el individualismo metodológico como el holismo, pues en realidad se trata de teorías especulares que, en la aprehensión del hecho social, caen en los mismos *impasses*. El individualismo y el holismo, al tomar *a priori* para sí

[36] *TP*, p. 196.

mismos, uno el individuo, el otro lo colectivo, *presuponen lo que deberían explicar*. Para el individualismo metodológico, lo colectivo no es más que la suma transparente de las acciones individuales; para el holismo, el individuo no es más que la interiorización de las reglas, las normas, las representaciones de lo colectivo.

Tarde, por el contrario, afirma que el individuo y lo social son *polarizaciones singulares y actualizaciones diferenciales* de la multiplicidad de relaciones que constituyen la cooperación entre cerebros. El individuo y lo social siempre son cristalizaciones momentáneas de la multiplicidad de fuerzas, de la multiplicidad de relaciones (flujos) que los desbordan por doquier. Si el individuo es una *sociedad* y si la sociedad es, como el individuo, una *multiplicidad*, entonces la distinción entre individual y colectivo debe ser explicitada en cada momento y no presupuesta. El individuo y lo colectivo no se oponen, la individualidad supone el desarrollo de lo que Tarde denomina un comunismo mental.

A la prescripción normativa del individualismo metodológico y el holismo durkheimiano, Tarde opone un constructivismo radical basado en la heterogeneidad y la multiplicidad de las relaciones. Lo que en cualquier fenómeno nosotros captamos como una sustancia o una unidad, en realidad no es más que una serie de pequeñas repeticiones jerarquizadas alrededor de una fuerza polarizante, un «todo que tiene su comienzo, su mitad y su fin, y que consiste en una serie de cambios agregados y solidarios que gravitan alrededor de un centro de gravedad»[37].

Tarde tiene imágenes que, para hablar de la *unidad* de cada fenómeno, remiten a la variación, a la fluctuación, o incluso a un régimen temporal caótico: un equilibrio móvil que vuelve sobre sí, como un ritornelo musical o una suite armoniosa de movimientos, o incluso los remolinos de un río. El *todo*, sea cual sea, es como un pliegue, como una onda que, al hacer parte de los movimientos del mar, los singulariza. Lo que captamos como sustancia, como ser, no es en realidad más que un remolino, un pliegue que funciona como un relé, como un intercambiador de relaciones inestables, fluctuantes, que circulan en la cooperación intercerebral conforme a un régimen temporal no lineal, browniano.

[37] *PE*, I, p. 32.

La fuerza de este pensamiento se debe a que el individuo no se produce *desde arriba*, por la sumisión de las representaciones individuales a aquellas de una conciencia colectiva, por la acción de la estructura sobre el individuo, sino más bien *desde abajo*, «*al nivel infinitesimal* de las creencias y deseos que se imitan y que, imitándose, se combinan u oponen, se neutralizan o refuerzan. En este singular acercamiento psicológico, el individuo se halla des-hecho [*défait*]; él es el lugar en donde se encuentran y anudan una multiplicidad de flujos imitativos de cuya unidad producida, que nunca es más que un efecto de superficie, no debe abusar el sociólogo»[38].

La sociología de Tarde es, por lo tanto, una teoría de las iniciativas individuales en el marco de una psicología no individualista, es decir, de una psicología en la que el individuo no constituye el principio constitutivo. La psicología económica de Tarde es también una crítica a las teorías sociales que se contentan con hacer interactuar individuos soberanos (intersubjetividad) cuyo estatus, desde el punto de vista formal, se mantiene igual desde el utilitarismo.

La constitución desde abajo del individuo y de cantidades sociales, lo infinitesimal y la dimensión molecular dan lugar a otras prácticas y otras formas de acción y producción de la subjetividad.

El fondo común de lo social

Contrariamente a lo que piensan el utilitarismo y el marginalismo, la constitución de las *necesidades* y los *comportamientos* no puede basarse en el individuo, pues él es inseparable, *ontológicamente*, de la dimensión social. *El hombre no es genéricamente un ser social, sino una sociedad en sí misma*[39]. En sentido estricto, el concepto de individuo según Tarde

[38] Bruno Karsenti, presentación a *Les lois de l'imitation*, Paris, Kimé, 1993, p. XVII.

[39] En su obra de «ciencia ficción» encontramos una síntesis cautivante de su psicomorfismo social. Luego de la catástrofe que azotó la tierra debido al agotamiento de la fuerza del sol y que obligó a los hombres a huir bajo tierra, no quedan más que dos ciencias: la química y la psicología. «Mientras que nuestros químicos, inspirados quizás por el amor y mejor instruidos en la naturaleza de las afinidades, penetran en la intimidad de las moléculas,

es una propiedad específica del ser vital. Si los animales y las plantas poseen un principio de individuación que los distingue rigurosamente unos de otros, el ser social no puede ser separado de sus semejantes de la misma manera.

> La indeterminación de sus fronteras reales, su mutua y continua penetración, es apta para recordar lo que de artificial y/o secundario tiene su "principio de individuación", y tiende a sugerirles la idea de un fin común, así como de un *fondo común*.[40]

Por consiguiente, ¿cómo definir las preferencias y los comportamientos del individuo sin implicar sus relaciones interpsicológicas? El «yo» necesita mezclarse *con el afuera* para tomar conciencia de sí mismo y para constituirse, pues se «alimenta de aquello que lo altera». «Es a través de múltiples acciones de contacto con personas extrañas que él se despliega al apropiárselas, en la medida muy variable en que le es dado apropiárselas antes que asimilarse a alguna de ellas. Por lo demás, incluso al someterse, sigue siendo él mismo la mayoría de las veces, y su servidumbre es suya»[41].

¿Cómo se puede hablar entonces de libre elección de los individuos sin analizar las formas que la imitación asume, es decir, sin analizar las formas de transmisión (*imperativa* o *persuasiva*, unilateral o simpática) de los deseos y las creencias? Si antiguamente se creía y se obedecía a un amo, a un sacerdote o a un padre, ¿podemos decir hoy en día que el individuo ha alcanzado la autonomía del libre albedrío? Tarde disuelve la soberanía del individuo en una cadena de invenciones e imitaciones de la que este no es más que un eslabón, pero un eslabón que puede *innovar* o *reproducir* las combinaciones.

---

nos revelan sus deseos y sus ideas y, bajo un aire engañoso de uniformidad, su fisionomía individual; mientras que ellos nos hacen así la psicología del átomo, nuestros psicólogos nos exponen la atomología del yo, habría que decir, la sociología del yo. Nos hacen percibir hasta el mínimo detalle la más admirable de todas las sociedades, esa jerarquía de conciencias, esa feudalidad de almas vasallas cuya cúspide es nuestra persona». Gabriel Tarde, *Fragment d'histoire future*, Paris, Séguier, 1998, p. 109.

[40] *LCS*, p. XI. Subrayado por el autor.

[41] *OD*, p. 140.

La singularidad del individuo no es *libre* ni *constreñida*, pero solo puede expresarse, inventando o imitando, en el tejido múltiple de imitaciones e invenciones. No es libre, puesto que vaga por la multiplicidad de estratos de sensaciones, de conceptos, de hábitos que ha adquirido en los encuentros con los otros y con la naturaleza. Y no es constreñida, pues la misma multiplicidad de fuerzas en la que está sumergida es fuente de diferencia y de heterogeneidad.

Si Tarde denuncia lo que él denomina la ilusión egocéntrica, no es para reivindicar la constricción de las estructuras colectivas sobre las elecciones individuales, como el marxismo vulgar le reprocha al psicologismo en economía, sino para pensar la acción *siempre singular* entre las fuerzas.

El realismo de lo social

Tarde no niega cierto realismo social, una cierta fuerza constrictiva de lo social. Incluso hace remontar la fuerza de las reglas, las normas, las creencias colectivas a lo político, pues lo que hoy en día es simplemente social, comenzó siendo político. La vida privada de un individuo, su lenguaje, sus creencias, sus hábitos, son una «serie de soluciones sucesivamente provistas para una serie de problemas políticos», de la misma manera que su psicología –hábitos y recuerdos latentes– comenzó siendo consciente y personal. «Todo lo que ahora le es más extraño al poder comenzó siendo inherente a él. Por ejemplo: hablo francés, yo, hijo del Mediodía[42]; pero cuatro siglos atrás, mi región ofrecía al hombre de Estado una cuestión de las lenguas muy candente y ardua. Nací católico, pero hace tres siglos esto de las religiones era una cuestión terrible en mi provincia»[43].

Para Tarde, a diferencia de Durkheim, la fuerza impersonal que actúa de manera normativa sobre el individuo no se debe a una constitución

[42] Tarde se refiere aquí al Mediodía francés (*Midi*), una zona que comprende los territorios del sur de Francia y que coincide vagamente con los límites de la región de Occitania. [N. del T.]

[43] *TP*, p. 9.

colectiva genérica de las representaciones colectivas, sino a apuestas y batallas políticas llevadas a cabo subjetivamente y la mayoría de las veces de forma violenta, saldadas por la victoria de una fuerza sobre otra. Nuestros hábitos y nuestro saber de fondo o tácito, como dicen los microsociólogos o la sociología comprensiva, no son únicamente el fruto de prácticas de reconocimiento intersubjetivo, sino también el resultado de imposiciones políticas unilaterales.

Por lo tanto, Tarde no niega cierta trascendencia de lo social; es bien consciente de que una vez constituido, lo social (o lo económico) actúa como una fuerza constrictiva sobre el individuo. Lo afirma explícitamente: «La sociología no es solamente psicología ampliada, como dije en otro lugar; ella es, ante todo, psicología exteriorizada, superiormente utilizada y trascendente»[44].

Pero al plantear la cuestión de la creación de las normas, las reglas, las representaciones colectivas, y aquella de su transformación a través de iniciativas siempre singulares, Tarde aspira a la comprensión de la naturaleza de esta trascendencia y de su proceso constitutivo.

La diferencia de enfoque es evidentemente una diferencia política: privilegiar la fuerza constrictiva de una institución o su creación y su virtualidad de transformación son dos puntos de vista políticos y teóricos muy diferentes.

La metodología tardeana, sin negar la impersonalidad de lo social y lo económico, denuncia la *ilusión* trascendental que tanto Durkheim como Marx introducen en relación con su constitución y reproducción.

> La evolución psicológica exige que la voluntad, al repetirse, devenga hábito, al igual que la evolución política muestra que el poder personal, a fuerza de ser ejercido, se agota, se delega a oficiales administrativos, lo que le da la apariencia de un poder impersonal, ilusión de las democracias.[45]

La dimensión colectiva (ya sea que se trate de lo social o del valor económico) es siempre la coordinación de una multiplicidad de acciones

[44] *OH*, p. 398.

[45] *TP*, p. 12.

conforme a la relación conductores/conducidos; una composición de las fuerzas que se afectan según las relaciones de beligerante a beligerante y de colaborador a colaborador. Si hay leyes, estas siempre son la expresión de fuerzas, de una voluntad de dominación o de cooperación. Por consiguiente, el funcionamiento del mercado, de la competencia o de la división del trabajo no debe ser descrito a través de los procedimientos de abstracción y generalización, sino siempre a través de una integración de acciones infinitesimales e infinitamente multiplicadas que mantienen entre ellas una relación de oposición o de adaptación. Es preciso descomponer el funcionamiento del mercado, de la competencia y de la división del trabajo en la serie de actos infinitesimales que los constituyen.

Lo que está en juego es la potencia de acción de las fuerzas. Es siempre la doble naturaleza de las *fuerzas* la que actúa y se reproduce en la constitución de lo social y lo económico. El desarrollo económico exalta el punto de vista subjetivo en lugar de neutralizarlo a través de un funcionamiento sistémico y de automatismos que se imponen como leyes naturales. El proceso de abstracción que el marxismo afirma como devenir de las relaciones sociales es comprendido por Tarde como un devenir subjetivo dentro del cual las fuerzas se expresan según oposiciones y adaptaciones. Tarde mantiene hasta el final la concepción de que las cantidades sociales, sus fuerzas impersonales y su objetividad son el fruto de las acciones de los hombres, continuamente reproducidas por otras acciones y que solamente otras acciones podrán transformar.

Por el contrario, la concepción durkheimiana de lo social parece inclinarse hacia una teoría de la emanación, pues los hechos individuales no son elementos del hecho social, no son más que su manifestación: «En cuanto al hecho social, este es, por su parte, el modelo superior, la idea platónica»[46].

La fuerza se pliega en «ritornelos» o remolinos

El individuo no solo es el resultado del encuentro-cruce de corrientes diferentes, sino también el producto de un proceso de reflexión de las

[46] Gabriel Tarde, *Écrits de psychologie sociale*, Paris, Privat, p. 125-126.

fuerzas psicológicas sobre sí. En el punto de encuentro de las relaciones intercerebrales se desprende un *ritornelo*, un acto de subjetivación que imprime su propia marca diferencial en una nueva combinación de fuerzas. La acción de subjetivación no puede ser definida como una simple interiorización de las normas sociales, pues estas no constituyen sino las condiciones desde las cuales se forma y se desprende un pliegue de la fuerza, un ritornelo. La subjetivación es una invención en el doble sentido de la palabra: una coproducción entre fuerzas que produce una heterogeneidad. Tampoco puede ser caracterizada como soberanía, pues se trata de una totalidad especial, virtual, de un equilibrio momentáneo e inestable constantemente minado y amenazado por las revueltas de las fuerzas sometidas que la constituyen.

La subjetivación tardeana se distingue de la definición del sujeto individual o del sujeto colectivo porque no aspira a la identificación o a la soberanía, sino a la producción de *metamorfosis* y *variaciones*.

¿Por qué –se pregunta Tarde– la fuerza no sigue la tendencia de ir siempre hacia adelante conforme a la avidez insaciable que la define? ¿Por qué no le basta con *repetirse* y *multiplicarse* para alcanzar sus fines ocultos? ¿Por qué parece renunciar a su expansión conquistadora para reflejarse?

Incluso en la vida mineral o biológica podemos observar un repliegue sobre sí de la fuerza que constituye lo esencial del proceso de constitución del individuo. Del encuentro entre corrientes diferentes se forma un ritornelo, un remolino, un pliegue de la fuerza que, en lugar de propagarse y multiplicarse, se envuelve sobre sí misma. La fuerza reflejada y replegada sobre sí impide la *progressio in infinitum* de la repetición, y desarrolla la organización, la caracterización y la diferenciación del individuo.

> A través de la sensación, a través de la conciencia, a través de la representación subjetiva, se produce una inversión más sorprendente, un repliegue más profundo y, en verdad, una posesión tan plena, tan total como sea posible, del universo.[47]

[47] *OII*, p. 164.

La constitución de la fuerza que se envuelve en un ritornelo vital o social es animada, a su vez, por las leyes de repetición-multiplicación y de apropiación que conocemos. La fuerza «se opone, se agrupa, se refleja» no solamente porque encuentra resistencia de fuerzas exteriores y enemigas, sino también, y sobre todo, para aumentar su potencia. En efecto, los ritornelos, como las oposiciones y las adaptaciones, son instrumentos de *renovación* y *conquista*. Son instrumentos para incrementar y desplegar la potencia de los individuos, así como para actualizar de manera cada vez más matizada y rica las virtualidades (la indeterminación) que constituyen el fondo de todo ser. La repetición del individuo tiene como función mostrarlo bajo todos sus reflejos y hacer estallar ante nuestros ojos la diferencia universal de los elementos que contiene virtualmente. «Para el niño, como para el amor, la única utilidad temporal de estos *ritornelos* voluptuosos es ejercer la fuerza, desplegarla en una abundancia de caprichos y fantasías, obtener, a través de las mismas transposiciones y reanudaciones de sensaciones, una renovación continuada que hace del amor, como de la vida, una corriente de un río sinuoso, pintoresco, lleno de imprevistos, de lagos, cascadas, rápidos, imposible de remontar»[48].

El ritornelo (o remolino) es un proceso dinámico y abierto de constitución del individuo que se repite y vuelve sobre sí. Pero el despliegue del ritornelo no es un simple regreso de lo mismo, ni siquiera por la acción transformadora del tiempo[49]. Así pues, es preciso comprender la repetición y el retorno que el ritornelo presupone como una espiral, una *evolutio contorta*: «Es necesario que una serie de

[48] *Ibid.*, p. 190. En el mundo orgánico, el ritornelo es una clausura, como un torno en el que las diferencias son contenidas en «límites infranqueables», mientras que, a medida que se pasa de lo viral a lo social, los ritornelos son más indeterminados, más libres.

[49] «Si se admite que, a pesar de su similitud aparente, los instantes sucesivos difieren como tal, que su diferencia no es indiferente, que ella es tan real como aquellos, que ellos son algo y no nada, es claro que, cuando un péndulo oscila, por más que atraviese y vuelva a atravesar muchas veces las mismas posiciones en el espacio, esta inversión de la serie de sus posiciones no implica en absoluto la reproducción, o más bien la resurrección de los mismos instantes. Ya no ser más y no poder ser más después de haber sido; he allí todo el ser de un instante, si tiene un ser. Si, por el contrario, negamos al tiempo cualquier realidad, es aún más claro que no puede haber oposición propiamente crónica, pues lo crónico no es nada». *Ibid.*, p. 67.

cambios, para repetirse, vuelva sobre sí misma después de un tiempo, y a partir de allí, el remolino vital, la rotación de los fenómenos moleculares de la célula, así como las variaciones de los astros o la caída y el ascenso alternativos de las aguas en la atmósfera; pero no es necesario que la serie de cambios vuelva siempre sobre sí misma por los mismos caminos»[50].

Todo parece repetirse en el mundo de Tarde, «excepto, precisamente, lo que proporciona a estas repeticiones su valor y su razón profunda», es decir, su diferencia, y «excepto también aquello que es más importante, la serie misma de las invenciones sucesivas». Y todo parece «oponerse, alternarse y volver sobre sí, salvo la serie misma de los remolinos, la cual es una corriente, y la serie de cambios interiores que son su superficie»[51].

Si la fuerza renuncia momentáneamente a su expansión conquistadora, si parece sacrificar su dinámica repetitiva y multiplicadora, solo es para relanzar mejor su estrategia de apropiación del mundo. Es siempre el tener y no el ser lo que explica la constitución y la productividad de los individuos. La metafísica tardeana del tener, al definir las propiedades de la fuerza, no puede ser expresada ni por la «Unidad, ese señuelo metafísico de los orientales, de los alejandrinos, de la ciencia contemporánea», ni por la «Infinidad, sueño de un máximo inaccesible e ilimitado de expansión universal», sino por la conjunción de estos dos principios: «Poseer todo y poseer algo totalmente»[52].

El ritornelo está sujeto a dos principios a la vez distintos y concurrentes: por un lado, *poseer algo totalmente* y producir así algo «acabado, completo en sí mismo» y, por otro lado, *propagar indefinidamente* esta forma acabada. Poseer algo totalmente y apoderarse de todo, estas son las dinámicas contradictorias que también animan los ritornelos sociales. Esta especie de doble movimiento se despliega en la organización política, que Tarde describe como ritornelos vivos.

La fuerza vital «es como un déspota insular que, al mismo tiempo que despacha colonias lejanas para, de ser posible, extender su dominio por el universo entero y reproducir al infinito los rasgos sociales de la metrópolis, supone para su isla un poder cada vez más preponderante,

[50] *Ibid.*, p. 143.

[51] *Ibid.*, p. 123.

[52] *Ibid.*, p. 154.

tan sombrío y aplastante que, a menos que sea derrocado por un golpe popular, debe terminar por anular necesariamente cualquier energía productora en los corazones de sus sujetos»[53].

Cada individuo es animado a la vez por un principio coordinador y centralizador que organiza la multiplicidad de las fuerzas según la lógica del acabamiento y la totalidad, y por un principio expansivo que busca propagar esta forma acabada para apoderarse de todo.

El ritornelo social no es el clímax de la obra de la naturaleza en la forma acabada del sujeto o de la comunidad, sino el lugar mismo de una subjetivación imposible. El proceso de subjetivación es siempre una jerarquización momentánea, una clausura provisional de una multiplicidad de fuerzas que supone a la vez la organización de una cooperación y el mando sobre esta cooperación. El individuo (célula, ser humano o sociedad) se constituye en la brecha de la acción del principio coordinador y de la voluntad de apropiación del mundo, es decir, como movimiento continuado para superar esta coordinación.

Así pues, cada individuo no es más que un equilibrio móvil atravesado por las series de variaciones individuales que combaten entre ellas y que se mantienen gracias a esta lucha. Subyacentes a los equilibrios móviles actúan fuerzas momentáneamente sometidas, pero virtualmente libres. Tarde forja así una concepción muy *des-humana* del proceso de subjetivación. El tipo –o individuo– no es más que una estabilización, una clausura momentánea del «infinito de monstruosidad» que cada fuerza alberga en sí misma y en sus relaciones con otras fuerzas. La monstruosidad, definida de este modo, no es la excepción del tipo, sino su propia naturaleza. El modelo de la subjetivación es el *monstruo*.

> Concebido de esta manera, el tipo normal es, en otras palabras, el punto cero de monstruosidad. Naturalmente, no es oponible a nada, a menos que se oponga, hipotéticamente, al conjunto de todos los otros tipos que no solamente han nacido, sino que podrían haber nacido de él, en los

[53] *Ibid.*, p. 164: «Lo que retengo más claramente de estas consideraciones tan extraordinarias es que la vida social ayuda a comprender la vida orgánica, e incluso la vida mineral».

> sentidos más divergentes, por una *acumulación infinita de monstruosidades.*[54]

La constitución del tipo o individuo está sometida a un triple desequilibrio que es fuente de metamorfosis y variaciones: en primer lugar, al desequilibrio de la «fuerza interna de dirección sistemática», la cual está atrapada entre la voluntad de coordinación de las fuerzas y el deseo de apropiarse de todo; en segundo lugar, al desequilibrio de la acción de las fuerzas «concurrentes o contrariantes del afuera» contra las que choca cualquier fuerza interna, y, en tercer lugar, a los desequilibrios de las revueltas internas.

El resultado más claro del esfuerzo por poseer el mundo, de la aspiración a «mandar *urbi et orbi*», es la «exploración más vasta e impactante de la Diferencia universal puesta de relieve». «Pero la vida, no más que las otras fuerzas directrices, no piensa en esto, o no parece pensarlo».

La fuente de innovación debe ser buscada aquí. Producción de subjetividad y producción económica están estrechamente vinculadas. La relación entre tiempo y subjetividad (la reconversión kantiana de la economía política, según la definición de Deleuze), lejos de reducirse a un gasto de fuerza física o de actividad abstracta, como en la economía política y el marxismo, es la condición del proceso de subjetivación. Esta producción específica define la dinámica del fenómeno económico. Ella es el atractor del proceso de destrucción creadora del capitalismo. Es en las metamorfosis y variaciones de la acción de subjetivación, y no en las metamorfosis y variaciones del valor, que es preciso buscar la dinámica inmanente del capitalismo.

Trabajo, obra, acción

El concepto tardeano de fuerza permite descartar de entrada la oposición entre lo ético y lo económico, entre el trabajo y la acción, entre el actuar instrumental y el actuar comunicacional; oposición a través de la cual la teoría social intenta aprehender la dinámica de las fuerzas

[54] *Ibid.*, p. 644-645.

sociales en la modernidad. El concepto tardeano tiene, por lo tanto, una extraordinaria propiedad: poner en crisis la distinción que, según Hannah Arendt, establecen los Antiguos entre acción, obra y trabajo.

Todas las propiedades que definen la acción (política) en Hannah Arendt, constituyen en Tarde las características del actuar que está en la base del fenómeno económico. La invención y la cooperación tardeanas tienen las tres propiedades fundamentales que definen el actuar político en Hannah Arendt. En primer lugar, son un comienzo, ya que, de la misma manera que la acción política, poseen la facultad de emprender de nuevo. En Hannah Arendt, el actuar se distingue del trabajo y de la obra porque es innovador, es *initium*, comienzo.

En segundo lugar, la invención y la cooperación, de la misma manera que el actuar, solo pueden existir como un actuar en conjunto. La condición fundamental de este último reside en la pluralidad humana, definida por Hannah Arendt a través del doble carácter de la *igualdad* y la *distinción*, y por Tarde a través de la *diferencia* y la *simpatía*[55]. El principio cooperativo, las relaciones entre pares, entre iguales, que Arendt formula como la especificidad del actuar político, son, en la psicología económica, el fundamento de la acción económica.

En tercer lugar, la acción en Hannah Arendt, como la producción de la riqueza en Tarde, no es expresión ni de la *fuerza física* ni de la *acción instrumental* ni de la *sensación*, sino de la acción psicológica que se manifiesta a través de la fuerza *activa* de imprimir deseos y creencias y la fuerza *pasiva* de recibir su impronta. La potencia que se expresa en la acción política no puede ser «almacenada y conservada, como los instrumentos de la violencia», pues siempre está en acto. La acción política de crear, de inventar en Arendt, es siempre un potencial, una potencia posible. Es siempre una *virtualidad*, diría Tarde.

Este paralelo entre el concepto de acción política y el concepto de acción psicológica, operante en el fenómeno económico, podría ser

[55] «La acción sería un lujo innecesario, una caprichosa interferencia en las leyes generales de la conducta, si los hombres fueran de manera interminable repeticiones reproducibles del mismo modelo, cuya naturaleza o esencia fuera la misma para todos y tan predecible como la naturaleza o esencia de cualquier otra cosa». Hannah Arendt, *La condición humana*, traducción de Ramón Gil Novales, Buenos Aires, Paidós, 2009, p. 22.

desarrollado ulteriormente y de manera más detallada. Pero resulta aún más necesario resaltar la diferencia entre los dos puntos de vista. En Hannah Arendt, el concepto de acción (política) se construye por oposición a la actividad del artesano (obra) y del *esclavo* (trabajo). La acción constituye el espacio público de la *libertad*, de la *reunión de los hombres libres*, mientras que la obra y el trabajo definen el reino de la *necesidad*, de la subordinación del hombre a la producción y reproducción de sus condiciones vitales, del sometimiento a la necesidad de garantizar la supervivencia biológica y orgánica del ser vivo.

Jacques Rancière critica esta concepción de lo político en Hannah Arendt, quien opone un «mundo específico de los iguales y los hombres libres» a un mundo de la necesidad, la comunidad del bien a la comunidad de lo útil, la «oscura vida doméstica y privada» a la «luminosa vida pública de los iguales», lo social a lo político. Este punto de vista coincide con el de Tarde, para quien la modernidad pretende, a diferencia de la democracia de los Antiguos, hacer reinar la simpatía, la relación entre iguales, entre pares, sobre el conjunto del género humano. La modernidad, como bien sabemos, se define por la ruptura de la separación entre trabajo y ocio, entre *scholè* y *ascholè*. La acción interpsicológica de Tarde es concebida a partir de esta diferencia fundamental entre democracia antigua y democracia moderna, que Hannah Arendt no tiene en cuenta. Invención e imitación, diferencia y repetición desbaratan las separaciones entre lo social y lo político.

Pero la crítica de Rancière pasa por alto las nuevas condiciones del ejercicio de las relaciones, la potencia que Hannah Arendt reservaba a los hombres libres, y que no encuentra su razón de ser en el artificio democrático sino en la cooperación entre cerebros.

Así, en la teoría de Tarde, las relaciones intercerebrales introducen en las relaciones entre los hombres las propiedades que Rancière asigna al artificio de la democracia. En efecto, no es la democracia, sino las relaciones recíprocas entre cerebros, las que tienen «como contenido real la ruptura de la axiomática de la dominación, es decir, de la correlación entre una capacidad de mandar y una capacidad de ser mandado». No es la democracia (lo político) la que introduce un suplemento en la división y distribución de los lugares y funciones en la sociedad, sino

los cuerpos sin órganos, «sin partes», los cerebros ensamblados. El suplemento es precisamente la dimensión virtual de esta cooperación, la cual hace que el ser nunca sea igual a sí mismo y que la «lógica de subjetivación comporte siempre una identificación imposible».

La multiplicidad de las relaciones cerebrales tiene un cuerpo doble: un cuerpo actual y un cuerpo virtual. Un cuerpo actual que consiste «en grupos dedicados a modos de hacer específicos, en lugares donde estas ocupaciones se ejercen, en modos de ser que corresponden a estas ocupaciones y a estos lugares», y un cuerpo virtual, sin órganos, que es el vacío, el suplemento que perturba esta disposición de lugares y ocupaciones.

Rancière introduce la democracia como un artificio trascendental o como un imperativo categórico (de la igualdad). Tarde, al distinguir de manera rigurosa la acción de inventar (y de cooperar) y el trabajo de repetición, nos muestra que las relaciones de libertad y necesidad, las relaciones de creación y repetición, de igualdad y desigualdad, no son distribuidas según la división entre lo social y lo político, lo económico y lo ético. Nos muestra, por el contrario, cómo *libertad* y *necesidad* están imbricadas en cada actividad (y cómo, de cierta forma, se presuponen), incluso en el fenómeno económico, y cómo esta relación constituye el motor del progreso. La enorme productividad económica y política de la clase trabajadora no se puede explicar a través de la teoría de Hannah Arendt, y no puede ser captada solamente desde el punto de vista político de Rancière.

En la modernidad, el fenómeno económico no es el lugar de la necesidad, de lo útil, del sometimiento a la racionalidad instrumental, sino el lugar donde el reparto entre libertad y necesidad se reconfigura. El marxismo captó este desplazamiento a la vez que desarrolló una concepción mutilada y reductora de la producción que centra el proceso de subjetivación en el trabajo y el trabajador. Restringió el espacio donde actúan las relaciones de potencia a la relación capital/trabajo. Desde este punto de vista, no podemos sino compartir la crítica de Hannah Arendt al proyecto socialista y comunista: transformar la sociedad en general en una sociedad de trabajadores.

El operaísmo italiano restableció dentro del marxismo, con su teoría del *rechazo del trabajo*, la distinción entre la *fuerza-invención* y la *coo-*

peración, por un lado, y entre el *trabajo repetitivo* y el *reproductor*, por el otro. Los marxistas nunca aceptaron esta anomalía porque volvía a situar en el centro del debate, a través de la consigna de la abolición del trabajo asalariado, la relación entre libertad y necesidad, y porque minaba toda la ideología del trabajo (autogestión, control de la producción, sociedad de productores, etc.).

Tarde nos dice muy claramente que lo que debe guiar la acción política no es el trabajo, sino lo que, en la producción, en la actividad de las fuerzas, expresa la invención y la cooperación, es decir, las relaciones de las potencias de la cooperación intercerebral.

Hannah Arendt quería, por el contrario (como Habermas, por cierto), acantonar la economía y la necesidad que esta lleva consigo en el dominio de lo privado, de la gestión del *oikos* (actividad reproductiva de lo vivo), como en los Antiguos, y salvar así lo político, único lugar donde los hombres pueden encontrarse como hombres libres.

Tarde, por el contrario, constata el cambio radical de la modernidad al afirmar que «la riqueza es una *acción* sobre los demás» en la que se expresan las fuerzas psicológicas según relaciones de potencia.

IV
Teoría de las riquezas, teoría de los conocimientos, teoría de las artes

La ciencia económica y el marxismo infligen a la subjetividad una *mutilación* mayor al omitir la creencia y el sentir puro de los elementos del valor, lo que limita significativamente su comprensión de la riqueza, el valor y el ciclo económico. Tarde, que a semejanza de Nietzsche considera el conocimiento como el afecto más importante, hace de este el motor de las economías modernas[1]. Junto a la teoría de las riquezas tal y como es concebida por la economía política, Tarde desarrolla una teoría de los conocimientos basada en la creencia y una teoría de las pasiones basada en el sentir. La *creencia* y el *sentir* pueden ser considerados según dos puntos de vista diferentes. La creencia expresa un doble aspecto de la subjetividad: su *potencia intelectual* y su *capacidad de juzgar*. También da lugar a producciones distintas: principalmente a la ciencia (la puesta en común de las inteligencias efectuada por la comunidad de científicos) y a la opinión pública (la puesta en común de los juicios efectuada por los dispositivos mediáticos). A su vez, el sentir se expresa de manera

[1] Cuando Nietzsche descubre en Spinoza a su predecesor («¡y qué predecesor!»), afirma que, de las analogías entre su filosofía y la de Spinoza, la más importante consiste en la «tendencia general» a hacer del «conocimiento el afecto más importante». Hay un plano de consistencia que atraviesa las diferentes filosofías de la potencia y que se revela particularmente útil para analizar la economía contemporánea.

doble: a través de las afecciones puras puestas en común por el arte, y a través de los sentimientos propiamente dichos, que dan lugar a formas específicas de una comunidad de pasiones (placeres colectivos, fiestas, juegos). La ciencia, la opinión pública y los medios de comunicación, el arte y los placeres colectivos, son considerados de este modo como fuentes de desarrollo económico.

La definición de la cooperación productiva se amplía y se enriquece. No se limita al trabajo. En otras palabras, integra las diferentes maneras de actuar conjuntamente, entre las que la actividad industrial es solo una de sus modalidades en una teoría general del valor. El principio de la multiplicidad cooperativa que Tarde sitúa como fundamento de la acción (económica) produce deseos comunes, ideas comunes y sensaciones comunes a partir de una actividad que no se funda, como la producción material, sobre la *escasez*.

Tarde devela la naturaleza de la escasez, que, con los neoclásicos, aún más claramente que con la economía clásica, define los fines y legitima la economía en cuanto que ciencia de la asignación racional. No se trata de un dato objetivo, sino que expresa la voluntad de subordinar la creación de lo nuevo a lo que existe, a la reproducción. La escasez es la traducción, en el lenguaje de la economía, del principio trascendental de la *medida exterior* y *preconstituida* sobre la cooperación entre cerebros.

El gesto teórico revolucionario de este «conservador *sui generis*» consiste en la voluntad de hacer de la *invención*, de lo *inconmensurable de la creación*, de la *des-mesura [hors-mesure] del acontecimiento*, la medida del mundo y de la economía. La teoría de los conocimientos y la teoría de las artes explican el *valor* a través del *des-valor* [*hors-valeur*] de la invención y la cooperación, invirtiendo la relación de subordinación de la creación a la reproducción que presuponen las teorías marxistas[2] y económicas.

[2] Los marxistas, absolutamente fieles a su maestro, miden el trabajo vivo con el rasero del trabajo muerto, la creación con el rasero de las condiciones necesarias para su producción. En esto, su punto de vista ni siquiera está subordinado a la economía política (como en la concepción de la riqueza y el «trabajo productivo», que sigue siendo fundamentalmente smithiana), sino al Estado, pues como vimos con Anne Querrien, la definición de la medida y de la fuerza es, genealógicamente, una operación del poder soberano. El fuerte impulso a transformarse en arquitectos del Estado, característico de todos los movimientos comunistas, tiene orígenes muy profundos en la teoría de Marx.

Los conocimientos se sustraen a la lógica de la escasez y de la medida económica por dos razones fundamentales. En primer lugar, ellos son producto de una cooperación que es independiente y autónoma de la división del trabajo. El agenciamiento colectivo lingüístico, la comunidad de científicos, de sintientes, la opinión pública, son ontológica e históricamente el resultado de la acción de cerebros ensamblados y no de la socialización de la empresa y el mercado. Lenguaje, arte, ciencia, opinión pública y afectos presuponen un actuar en conjunto que no puede ser descrito a través de la lógica de la producción material, así como una forma de coordinación que no puede ser reducida al mercado. Lenguaje, arte, ciencia, opinión pública y afectos son bienes colectivos, indivisibles e infinitos, y por consiguiente su medida solo puede ser determinada de manera inmanente a un actuar en conjunto que, como bien sabemos, desbarata la alternativa de lo individual y lo colectivo.

En segundo lugar, la acción de la cooperación intercerebral opera a partir del principio de la *creación* y no de la *reproducción*. En estos géneros de producción, una incógnita esencial, incognoscible incluso para una inteligencia infinita, actúa, sugiere Tarde, de manera preponderante, lo que la hace impredecible. En la producción lingüística, científica, sintiente, mediática y afectiva, la invención y la producción de lo nuevo califican el proceso en su conjunto, mientras que en la producción material la actividad de reproducción juega ese papel. En el trabajo de la fábrica de alfileres de Adam Smith, prácticamente conocemos todo de antemano: lo que se debe producir, cómo producirlo, la cantidad de la producción, etc. El nuevo valor ya está contenido, ontológicamente, en las condiciones de la producción (entre las cuales está la invención como algo conocido, dado). En lo que Marx y los economistas denominan *producción*, el nuevo valor es conmensurable a las condiciones de su fabricación, y el tiempo de trabajo puede medir tanto aquel como estas porque en realidad, como lo afirma Tarde, se trata de una *reproducción*. Aquí, la incertidumbre es la del mercado. En la producción lingüística, científica, mediática, artística y social la creación de lo nuevo es ontológicamente inconmensurable a las condiciones de su producción. La incertidumbre aquí es la de la producción misma.

En suma, la psicología económica es una teoría de la creación y la constitución de los valores, mientras que la economía y el marxismo son teorías de la *medida* del valor.

De esta inversión ontológica se deriva otra visión del fenómeno económico. Los conocimientos son bienes cuyas propiedades se oponen punto por punto a las características de las mercancías materiales. Conocimientos, opiniones, sentimientos estéticos y pasiones son bienes «intangibles, inapropiables, inintercambiables e inconsumibles» y, por definición, compartibles, valorizados por su puesta en común, mientras que las mercancías son bienes «tangibles, apropiables, intercambiables y consumibles».

Mientras que aquel que vende un bien escaso se aliena y se despoja, la comunicación de los conocimientos y los afectos se efectúa a través de la emanación, a través de la adición recíproca, es decir, a través de la facultad de aquel que participa en la producción y el intercambio de dar y retener a la vez. Esta potencia de dar y retener a la vez es una cualidad de la memoria. En la *Psicología económica*, la acción motriz, intelectual y afectiva que participa en el fenómeno económico es una de las modalidades de la memoria. La potencia de actuar del cuerpo y del espíritu, su unión y su separación, son pensadas a partir del agenciamiento de la *memoria corporal* y la *memoria intelectual* al interior de la cooperación entre cerebros.

El conocimiento y la riqueza

Todos los conocimientos pueden ser considerados como riquezas y viceversa. No obstante, no se deben confundir las dos categorías, como lo hacen los economistas. «Si todo conocimiento adquirido por tradición familiar o de oficio, por instrucción escolar o conversación, puede ser considerado como una especie singular de riqueza, toda riqueza también puede ser considerada como el efecto de un aprendizaje: sin el conocimiento de los secretos del oficio, ¿qué producto sería posible? Ciertamente, estas dos cosas, conocimiento y productos, están ligadas, pero la prueba de que son bien distintas es que una de ellas puede aumentar mientras que la otra disminuye»[3].

[3] *LGS*, p. 471-472.

El interés de la comparación entre producción de riquezas y producción de conocimientos resulta limitado, ya que no están regidas por las mismas leyes. Tarde, al introducir los conocimientos como un modo de producción específico en el que la subjetividad no se expresa según los principios de la escasez, la necesidad y la medida económica, deduce una frontera creciente entre las riquezas y los conocimientos.

Todo bien se convierte en mercancía y toda actividad está sometida cada vez más a la influencia de la moneda. Pero si bien Marx afirma que la «riqueza de las sociedades en las que reina el modo de producción capitalista aparece como una gigantesca colección de mercancías», Tarde prevé que «los conocimientos y las afecciones se prestan cada vez menos a este tipo de evaluación»[4].

Proponemos interpretar esta frontera como la crisis o la imposibilidad de dirigir y dictar las modalidades de producción y socialización de los conocimientos según la lógica propiamente económica, pues la naturaleza de la actividad subjetiva y la naturaleza del objeto implican la libre producción y la libre socialización de los cerebros ensamblados. ¿Puede imponerse aún la lógica rígidamente jerárquica de la división del trabajo a pesar de que «no se gobierne una invención»? ¿Puede el mercado sustituir los agenciamientos colectivos lingüísticos, científicos, sintientes y de comunicación?

Según Tarde, los economistas y los socialistas construyeron su ciencia ignorando la acción de la creencia en la constitución de la riqueza y en la definición de la actividad de los sujetos que cooperan en su producción; reducen así la producción de conocimientos a la producción de mercancías (materiales). La producción de conocimientos necesita, por el contrario, de la definición de leyes específicas que ni la economía política ni la crítica marxiana toman en consideración. La producción de conocimientos puede ser sometida siempre a la influencia de la moneda, pero según modalidades tan específicas que ni Marx ni la economía política analizan, pues la subordinación de la producción de conocimientos a la «civilización económica» requiere de la subordinación de un agenciamiento colectivo que tiene sus propias formas de producción, socialización y coordinación.

[4] *PE*, I, p. 296.

La confianza, la información, la seguridad

Según Tarde, la utilidad o el valor de uso de un bien en ningún caso puede ser definida independientemente de la creencia, bajo su doble aspecto de potencia de *pensar* y de *juzgar*.

> La riqueza no solo es deseo, sino también fe. En efecto, la utilidad de un objeto o un servicio, la riqueza que encarna, consiste unas veces en procurar una *confianza*, una *seguridad* (es el efecto de un registro hipotecario o de una vacuna, por ejemplo), o una *información*, una *verdad* (es el efecto de un libro o una conferencia), otras veces consiste en responder a un deseo.[5]

Tarde invita a los economistas y a los socialistas a interesarse, con el mismo esmero que emplean para estudiar la producción (el «valor comercial»), en la producción de confianza y seguridad, en la producción de información y en la producción de la ciencia, pues estas producciones constituyen fenómenos económicos mayores. La economía política debe estudiar, por lo tanto, la acción de las creencias sobre los deseos, es decir, la acción de las ideas, las opiniones, los juicios y el sentir en la actualización de las utilidades.

La polémica de Tarde se dirige, ante todo, en contra de la naciente economía neoclásica. Si bien esta concibe el valor a partir del deseo, ignora casi por completo la creencia. A Charles Gide y Paul Leroy-Beaulieu, quienes le hacen notar que sus propias ideas sobre el valor se han vuelto comunes «en Austria, Alemania, Estados Unidos e Inglaterra desde hace un decenio», Tarde responde refiriéndose a las teorías neoclásicas (que en la época todavía no recibían ese nombre): «Realmente, apenas logro creer que, por toda Europa, incluso a estas alturas, los problemas económicos sean reducidos a un pensamiento silogístico de deseos y creencias. La omisión de la creencia de los elementos del valor me parece, al contrario, general. Y allí hay una laguna enorme»[6].

[5] *LGS*, p. 472-473. Subrayado por el autor.

[6] *Ibid.*, p. 603

No es que los economistas no hayan tomado en consideración la creencia (Tarde piensa en particular en Jevons), sino que, cuando lo han hecho, la han subordinado siempre a las leyes económicas, sin explicar jamás su origen y las causas que la hacen evolucionar.

A través de su concepción de la riqueza y la utilidad, los marginalistas creen haber llevado a cabo la emancipación de la economía política de la moral, abriendo así las puertas de la economía pura. El concepto de utilidad, al prolongar y radicalizar las reflexiones de Condillac y de Bentham, «no expresa nada más que la propiedad de satisfacer un deseo cualquiera», sea que se trate de «pan, diamante u opio», poco importa. Para liberar el concepto de utilidad de toda ambigüedad «vulgar y normativa», Charles Gide y Pareto sugieren designarlo a través de los neologismos *deseabilidad* y *ofelimidad*. La utilidad está en nosotros y no en las cosas, es subjetiva y no objetiva, dirá Walras, y depende de la intensidad del deseo.

Tarde dirige una crítica mayor a los neoclásicos: la utilidad no solo depende de la intensidad del deseo, sino también de la intensidad de la creencia «con la cual se juzga apropiada para satisfacer un deseo». Estos dos elementos están tan íntimamente ligados en la idea de utilidad, que el aumento de uno puede compensar la disminución del otro.

Maine de Biran ya había hecho notar a Condillac que la sensación (de placer o desagrado) es función de la creencia, y especialmente del esfuerzo de atención (fuerza intensiva de la memoria). Condillac, como los marginalistas, comete el error de «tomar la creencia como una simple cualidad de la sensación o de la imagen»[7]. En realidad, entre la sensación y la creencia hay una diferencia de naturaleza y no solamente de grado, algo que Tarde recuerda cuando se trata de definir la utilidad. «Así, sin atención no hay sensación... Sin embargo, ¿qué es la atención? Podemos responder que es un esfuerzo por precisar una sensación naciente. Pero es necesario advertir que el esfuerzo, bajo su aspecto psicológico puro y abstracción hecha de toda acción muscular concomitante, es un deseo»[8].

[7] *OU*, p. 183.

[8] Gabriel Tarde, *Essais et mélanges sociologiques*, Lyon, Storck, 1895, p. 337.

Por lo tanto, la actualización del deseo en cuanto se distingue del instinto, implica la participación de la atención. La creencia precisa y acentúa una percepción o una sensación «naciente, imperfecta y confusa».

La atención y las relaciones intercerebrales a través de las que esta se actualiza devienen fuerzas económicas que es preciso capturar, controlar y explotar. Desde ese punto de vista, la teoría de Tarde podría ser definida como una economía de la atención.

Cuando los marginalistas están dispuestos a admitir que el juicio (la creencia) entra en la determinación del valor, reducen esta facultad a la soberanía del individuo, la cual se manifiesta en su facultad de juzgar independientemente de cualquier sugestión e influencia de los demás. Tarde ve aquí un malentendido mayor, pues si bien el individuo se ha emancipado de los prejuicios de la tradición (y de su concepto normativo de utilidad), no se ha liberado completamente de los juicios y las relaciones interpsicológicas con sus semejantes. Por el contrario, la indiferencia axiológica que el concepto de utilidad expresa no hace más que aumentar la influencia y la sugestión recíproca entre los individuos. Pasamos de la *imitación-costumbre* (en la que uno copia, según las leyes normativas de la tradición, ciertos modelos establecidos por ella) a la *imitación-moda* (en la que uno imita según las leyes indeterminadas y abiertas de la invención de lo nuevo, y en la que todos son, a la vez, modelo y copia). El hombre es siempre un hombre mimético que, en lugar de estar bajo el control de la tradición, está bajo la influencia de la opinión pública, de la prensa, de los juicios de la clase social, del grupo social, del círculo de amigos a los cuales pertenece.

> Cada uno de nosotros, al comprar lo que corresponde a sus necesidades, tiene más o menos una vaga conciencia de expresar y desarrollar a través de ello su unión con la clase social que se alimenta, se viste, se satisface en todo de una manera casi analoga. El hecho económico, el único en que reparan los economistas, se complica entonces con una relación de simpatía que también merecería llamar su atención. Ellos consideran a los compradores de un producto, de un servicio, solo como rivales que se disputan el objeto de su deseo; pero estos son también, y sobre todo, congéneres, semejantes que

> buscan fortalecer sus similitudes y distinguirse de lo que no es ellos. Su deseo se alimenta del deseo del otro y en su emulación misma hay una secreta simpatía que exige crecer.[9]

Las leyes de la constitución de las utilidades y los valores son leyes de la *diferencia* y la *repetición*: distinguirse de los otros y a la vez asemejárseles. Una economía de la innovación supone, por un lado, un número creciente de deseos diferentes: «Sin diferencia en los deseos, no hay intercambio posible». Por otro lado, estos deseos diferentes deben ser reproductibles en gran cantidad, pues «sin esta similitud, no hay industria posible». Los marginalistas, por el contrario, piensan una economía sin la fuerza intensiva (de la atención) y sin la fuerza extensiva de la repetición, que juntas, nos dice Tarde, constituyen las utilidades.

El valor es más móvil, inestable, cambiante, más abierto a la indeterminación de la invención, pero se constituye, menos que nunca, con independencia de las creencias y los deseos de los demás.

Si bien el individuo se ha emancipado de la moral, ha entrado, en cambio, en la dimensión de la ética en que su capacidad de desear y creer, y por lo tanto de elegir, es más libre y a la vez está más estrictamente ligada a las relaciones con los demás. «Hay toda una ética y una estética envueltas en el fondo de un presupuesto de familia o de Estado, sobre todo una ética; y las revoluciones pequeñas o grandes que los transforman denotan siempre crisis morales»[10].

Antes de medir las utilidades, deberíamos interrogarnos sobre su génesis, sobre las causas que las hacen crecer o decrecer, sobre las luchas que mantienen entre ellas o los apoyos que se prestan.

> Habría que examinar cómo y por qué una curva de deseo, hasta entonces cerrada, llega a abrirse, es decir, por qué un hábito antiguo se destruye, e, inversamente, cómo y por qué una curva abierta llega a cerrarse, es decir, por qué una pasión o un capricho degenera en hábito, en necesidad.

[9] *OF*, p. 43.

[10] *PE*, II, p. 4.

Los conceptos de deseo y de individuo, tal como fueron imaginados por los neoclásicos, son absolutamente inadecuados para dar cuenta de los procesos constitutivos de las utilidades, incluso si representan, desde cierto punto de vista, un progreso respecto al concepto de valor de uso de la economía clásica, pues aquí las utilidades ya no tienen nada de natural o de normativo.

La función económica de la opinión

Si se integra la creencia a la constitución del fenómeno económico para hacer de ella, a la manera de Tarde, el afecto más importante, entonces el valor y su medida no pueden ser definidos, en ningún caso, independientemente de la opinión pública, es decir, independientemente de la asociación capaz de transformar las creencias individuales en creencias colectivas a través de los dispositivos mediáticos. Al calificar la cooperación como mecanismo psicológico superior, como relación entre cerebros, Tarde hace de la opinión, y no solamente del mercado, el dispositivo general de constitución de lo social y lo económico. Amplía de este modo la producción de los conocimientos a la dinámica de la constitución de la opinión y del público, es decir, en el vocabulario contemporáneo, a los medios de comunicación.

Los deseos y las creencias, «de las que hemos dicho que existen en los espíritus de los productores o los consumidores [...] nunca permanecen en contacto social inerte»[11], sino que actúan unos sobre otros. La forma a través de la cual las fuerzas se oponen o se adaptan es la opinión, pues los «términos opuestos económicamente» no son intereses, ni simples «estados del alma, sino actos del alma, es decir, afirmaciones enfrentadas a negaciones, o deseos enfrentados a aversiones, voliciones a noliciones»[12].

Entre los agentes económicos opera un continuado e invisible «intercambio de persuasiones y excitaciones a través de la conversación, a través de los periódicos, a través del ejemplo, que precede los

[11] *Ibid.*, II, p. 30.

[12] *Ibid.*, II, p. 2.

intercambios comerciales, a menudo los hace posibles, y que contribuye siempre a regular sus condiciones»[13].

En la *Psicología económica*, la opinión pública tiene una función directamente económica, ya que asegura la constitución y difusión de los valores (y las evaluaciones) y define las normas sociales de producción, intercambio y consumo. La economía se encuentra con la opinión de manera notable en dos ocasiones: una vez en los juicios de los consumidores y los productores, y una segunda vez en los juicios de los agentes de la Bolsa.

Hoy en día, la importancia de la opinión pública como fenómeno constitutivo del valor es resaltada especialmente por la economía de las convenciones a partir de una relectura de Keynes[14].

La economía de las convenciones representa una tentativa, aún tímida, de repensar la relación entre ética y economía. Tomando en cuenta las inversiones de forma y las regulaciones formales, ella incorpora el hecho de que la puesta en equivalencia efectuada por el mercado presupone acuerdos previos entre agentes económicos.

Con la aparición de un «nuevo régimen macroeconómico de acumulación que algunos denominan régimen de acumulación financiarizada [...], asistimos al advenimiento de la opinión global como forma superior de la mediación social»[15].

La economía de las convenciones reconoce la dimensión intersubjetiva de los fenómenos económicos al objetivar los principios de su formación a través de la acción social y comunicativa de la opinión. Esta nueva escuela económica construye un enfoque que integra las creencias colectivas al tiempo que intenta evitar las trampas del re-

[13] *Ibid.*, II, p. 30.

[14] «La tesis central que allí se desarrolla establece que la evaluación financiera es el producto de una lógica de opinión. Para el pensamiento académico, el precio de las acciones es la expresión de una magnitud objetiva, a saber, la rentabilidad de las empresas [...]. Para nosotros, *a contrario*, los mercados financieros organizados son estructuras cuyo principal objetivo es crear consensos en el seno de la comunidad financiera, hacer emerger creencias compartidas allí donde solo existiría la infinita variedad de maneras idiosincráticas de descifrar el futuro». André Orléan, «L'individu, le marché et l'opinion. réflexions sur le capitalisme financier», *Esprit*, otoño 2000.

[15] *Id., ibid.*

lativismo y el subjetivismo. Hace referencia explícita a la noción de paradigma de Kuhn, para quien los enunciados científicos dependen de las creencias colectivas que la comunidad científica comparte en un momento dado. Ella comienza, de este modo, a integrar la producción de los conocimientos y sus modalidades de producción y regulación para explicar la producción económica.

¿Qué es el valor?

Tarde no agobia a la economía política por haber reducido los valores a simples cantidades sociales, medibles, evaluables e intercambiables. Afirma, por el contrario, que la *economía política ha hecho manifiesta la verdadera naturaleza de los valores: ser cantidades sociales*. Este proceso constitutivo de cantidades sociales (el valor y su medida) es organizado primero por la opinión pública.

¿Qué es el valor en la cooperación productiva calificada como relación entre cerebros? En primer lugar, el valor es una *cualidad* que atribuimos a las cosas. Pero esta cualidad no es una preferencia individual, es un *juicio colectivo*, una *idea común* –como dice algunas veces Tarde– y un *deseo colectivo* compartido entre muchos, es decir, compartido por un público.

Valor y medida son fenómenos sociales, pues, como afirma Tarde, «en sí misma, ninguna cosa, ninguna persona vale; y aplicarle en su fuero interno la idea de valor es desconocer su autonomía, su connaturalidad característica, su verdadero derecho a la existencia»[16]. En segundo lugar, el valor social precede al valor individual. No es que no exista un sentido individual de la idea de valor, «sino que ese sentido no se libera hasta que el sentido del valor social, del valor propiamente dicho, haya sido concebido»[17].

Pero, ¿cómo y a través de qué dispositivos una cierta combinación de deseo y creencia es puesta en común y deviene así valor? «Para que la convergencia *judicial* [de las creencias y los juicios] o voluntaria de

[16] *PE*, I, p. 229.

[17] *Ibid.*, p. 288.

las sensaciones y los impulsos en el espíritu, para que la convergencia religiosa y gubernamental de los juicios y las voluntades en la nación llegue a operar, la primera condición es que estas sensaciones y estos impulsos, estas ideas y estas voluntades se pongan en comunicación, se intercambien entre ellas y, por consiguiente, posean y reconozcan una medida común de su valor»[18]. La comunicación social es un proceso de propagación imitativa de alma a alma, una relación de contaminación interpsicológica, una transmisión viral entre cerebros. Así pues, todos los valores son hijos de la opinión, es decir, dispositivos que aseguran la formación, propagación y difusión de las creencias y los deseos al transformar los juicios individuales en juicios comunes y los deseos individuales en deseos colectivos. «Y si no hubiese una opinión un tanto unificada, no habría ninguna noción verdadera, es decir, *social*, de la idea de verdad, como tampoco habría idea de belleza, cuyo sentido individual ni siquiera sería concebido»[19].

No hay valor, no hay cantidad social, sin una teoría de los medios de comunicación, cuya primera y genial anticipación es *La opinión y la multitud*.

Papel económico de la conversación y de la comunicación

En esta forma de comprender la constitución de los valores, el lenguaje y la conversación representan su materia prima. En efecto, el público se constituye a través de la comunicación de individuo a individuo, a través de la circulación del ejemplo *mudo* o *verbal* transmitido por la publicidad, la información o la prensa; pero es a través del lenguaje la conversación que la atención (fuerza intensiva, *conatus* del cerebro de los individuos es movilizada, fijada y capturada. Sin este arraigo en el lenguaje y la conversación, la publicidad, la información y la prensa, la opinión pública, resultan ineficaces. En ese sentido, toda teoría económica debe incluir la lengua y la conversación en su análisis, pues

[18] *LGS*, p. 91. Subrayado por el autor.

[19] *PE*, p. 64. Subrayado por el autor.

el vendedor ya no se dirige a los clientes *ut singuli*, sino al *público*. «La conversación es un tema que interesa eminentemente al economista. No hay una relación económica entre los hombres que no se acompañe de palabras verbales o escritas, impresas, telegrafiadas, telefoneadas»[20].

La comunicación tiene otra función fundamental: asegurar el ajuste de los productos a las necesidades en una economía que «aleja cada vez más la producción de la clientela». Este ajuste no puede estar asegurado por los automatismos del mercado, sino que requiere «agencias de publicidad, de información y de propaganda». La incertidumbre relativa al número y la naturaleza de las necesidades y los productos solo se puede reducir a través de las industrias de transporte e información. Este proceso preeconómico de constitución de los valores anuncia una inversión de la relación entre *producción* y *circulación*, una inversión, por lo demás, entre producción material y producción inmaterial tal como la economía política y el marxismo las conciben: «Hay que decir lo mismo del *transportista* o del *informador*, de la industria de transportes o de aquella de los postes y telégrafos en relación con las innumerables industrias que los utilizan. *Las industrias privilegiadas en cuestión son centros, y las otras sus radios*»[21].

De la primacía de la circulación sobre la producción, Tarde saca una conclusión general: «No es por gusto que hablo tanto de la necesidad de comprender vagamente el progreso de las comunicaciones entre los agentes del progreso económico»[22].

A una teoría de las riquezas es necesario integrar una teoría de los conocimientos so pena de una visión truncada de la riqueza y la producción. Pero la teoría de los conocimientos debe tomar en cuenta todas las expresiones de la creencia, pues los conocimientos, en sentido estricto, no son más que un género de esta.

> Ciencia innominada aún que consistiría en formular las leyes del descubrimiento y la divulgación de las verdades (reales o imaginarias), de la formación y transformación de

[20] *Ibid.*, p. 195.

[21] *Ibid.*, II, p. 388.

[22] *Ibid.*, I, p. 196.

> las lenguas, las religiones y las ciencias, y de su propagación de clase en clase, de pueblo en pueblo, así como de sus luchas y acuerdos, más o menos como la economía política busca las leyes de la creación y divulgación de las riquezas, de sus rivalidades y sus concurrencias[23].

Lo que la economía y el marxismo abordan como fenómenos extraeconómicos o ideológicos es integrado por Tarde en el ciclo del valor.

Las tres modalidades de la creencia (confianza y seguridad, información y verdad) que contribuyen a definir la utilidad de un bien, constituyen la mayoría de los insumos de los análisis más interesantes y pertinentes del capitalismo contemporáneo. La producción de *confianza* y *seguridad* se encuentra en el centro de los paradigmas de la sociedad del riesgo[24] o de la sociedad protectora[25]. La producción de *información*, desde la teoría matemática de Shannon hasta la cibercultura, ha dado lugar a una bibliografía infinita sobre la sociedad de la comunicación. La producción de la *ciencia* y la producción del *saber* en general son los dominios de los que parten las teorías del capitalismo cognitivo o del trabajo inmaterial[26]. Si añadimos aquello que Tarde denomina la producción del sentir y de los placeres colectivos, y lo que la sociología contemporánea define como capitalismo cultural[27], tendremos una idea de lo que Tarde entiende por teorías de los conocimientos.

El mérito de Tarde consiste en brindar a estas teorías que corren el riesgo de nunca encontrarse un marco ontológico que hace posible su intercomunicación, así como una teoría de la cooperación entre cerebros, y de las fuerzas cerebrales que los explican.

[23] *Ibid.*, I, p. 297.

[24] Ulrich Beck, *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*, traducción de Jorge Navarro, Daniel Jiménez y María Rosa Borrás, Barcelona, Paidós, 1998.

[25] François Ewald, *L'État-Providence*, París, Grasset, 1996.

[26] Para un análisis del *trabajo inmaterial*, ver la revista *Futur antérieur*, especialmente los números 10 y 16, así como mi libro *Lavoro immateriale: forme di vita e produzione di soggettività*, Verona, Ombre Corte, 1997. Para un análisis del capitalismo cognitivo, ver el número 2 de la revista *Multitudes*, «Exils», París.

[27] Jeremy Rifkin, *The Age of Access*, Nueva York, Tarcher Perigee, 2000.

Teoría de los conocimientos

Las invenciones-conocimientos no son un producto como cualquier otro. Si bien pueden acumularse, sustituirse y destruirse como las mercancías, ellas se rigen por leyes específicas. La operación que hacen los economistas y los socialistas, dice Tarde, es reducir la producción de conocimientos a un simple caso particular de la producción de riqueza, y confundir los productos materiales con los productos inmateriales.

Tarde distingue entonces las mercancías materiales de los conocimientos, y constata una oposición entre la lógica de los conocimientos y la lógica de las riquezas a partir de una diferencia en la naturaleza del objeto.

Que la invención no es un producto como cualquier otro lo viene afirmando la economía desde 1962, año en que Arrow publica su artículo «Economic Welfare and the Allocation of Resource for Invention». Al reanudar el debate siempre minoritario sobre el papel de la innovación en la economía, Arrow hace notar la dificultad que encuentra la ciencia económica para integrar la especificidad de la invención, pues se trata de un recurso indivisible, inapropiable y que introduce una incertidumbre fundamental.

Para comprender el alcance de la distinción entre productos materiales y productos inmateriales puede resultar útil, siguiendo el ejemplo de Tarde, partir de la producción de libros. En efecto, en el libro encontramos el conocimiento y la riqueza, el valor comercial y el valor-verdad mezclados y diferenciados a la vez. Pese a que se encuentran estrechamente imbricadas y presentes en proporciones bastante desiguales en cualquier producto, estas dos cantidades sociales no son gobernadas por las mismas leyes.

> Clasificar los libros entre las riquezas es confundir aquello que guarda relación con la inteligencia y aquello que guarda relación con la necesidad o con la voluntad.[28]

Para los economistas y los socialistas, los conocimientos son, por así decirlo, automáticamente *incorporados* en el trabajo o en el capital, ya

[28] *PE*, I, p. 89.

que el conocimiento no sirve sino para intensificar, para multiplicar la potencia del trabajo o del capital. El conocimiento, por lo tanto, está subordinado y es funcional a la potencia reproductiva o repetitiva, diría Tarde, del capital o del trabajo. Esta incorporación del conocimiento al trabajo o al capital se manifiesta por los mismos principios que rigen la teoría del valor-trabajo: el conocimiento es un múltiplo del trabajo simple. Aquí no hay ninguna especificidad del conocimiento como actividad, pues este es reductible siempre al trabajo de reproducción, y no hay ninguna especificidad del bien inmaterial, pues su valor es expresable en tiempo de trabajo, de la misma manera que el valor del bien material.

Los utilitaristas, en cambio, consideran cada bien según el punto de vista de la deseabilidad. Pero, aunque el conocimiento pueda ser objeto de un deseo, no es menos cierto que se presenta también bajo otro aspecto, el de la «fuerza de adhesión mental que suscita y el número de individuos en los que la suscita»[29].

La adhesión mental, es decir, la captura de la atención, y la comunidad de las creencias que el conocimiento o los afectos suscitan no pueden ser explicados y regulados por la combinación de la utilidad y la escasez, sino que requieren de otras leyes que están más allá de la economía.

Bienes inapropiables, inintercambiables, inconsumibles

Las modalidades de producción del conocimiento son específicas a la relación intercerebral y al cuerpo desterritorializado que constituye el cerebro social. Es en la actividad relacional de la memoria que la producción de la diferencia, la diferencia que va difiriendo, extrae su fuerza de invención (la fuerza de creación y destrucción tan cara a Schumpeter). El agenciamiento colectivo de las fuerzas cerebrales explica las diferencias con los bienes económicos. La ruptura política con los modos de producción precapitalistas se debe a esta potencia de relación

[29] *Ibid.*, p. 291.

entre cerebros. Desde el principio, Tarde enuncia la especificidad de esta producción al resaltar que los conocimientos no son bienes rivales.

Según Tarde, el enunciado «el valor de un libro» es ambiguo, porque el libro tiene, por un lado, un valor comercial –«tangible, apropiable, intercambiable, consumible»–, y, por otro lado, un valor-verdad –«intangible, inapropiable, inintercambiable, inconsumible»–. Añade de este modo que los conocimientos son bienes «gratuitos y tan indivisos como infinitos».

Inapropiable significa que el conocimiento asimilado por quien lo adquiere no se convierte por ello en su propiedad exclusiva, e incluso encuentra su legitimidad en su carácter compartido. Estrictamente hablando, el conocimiento es un bien colectivo o, para decirlo como Arrow, un bien indivisible. Solo las mercancías materiales implican necesariamente una apropiación individual, pues su consumo las destruye y las hace imposibles para alguien más. Las mercancías, en cuanto productos divisibles, dice Tarde, son bienes rivales cuya posesión implica la oposición entre aquellos que las pretenden. Las mercancías solo pueden ser «para ti o para mí», y la tentativa de ponerlas en común fracasa sistemáticamente dada la naturaleza del objeto.

Que un conocimiento sea inintercambiable deriva de su carácter indivisible e inapropiable. No se puede intercambiar un conocimiento por otro, pues, siendo no divisible, el conocimiento no conoce equivalente.

En el intercambio económico, como nos lo enseña la economía política, cada uno saca provecho, pero alienando lo que posee. En el intercambio de conocimientos, aquel que los transmite no los pierde, no se despoja de ellos al socializarlos; por el contrario, su valor aumenta cuando organiza su difusión y reparto. El concepto de intercambio que se erige sobre la tendencia a intercambiar smithiana resulta entonces inadecuado para dar cuenta de la comunicación de los conocimientos.

> Solo metafóricamente o por abuso del lenguaje se dice que dos interlocutores "intercambian ideas" o admiraciones. Intercambio en materia de sabiduría [conocimientos] y cumplidos, lo que no quiere decir sacrificio, sino que significa irradiación mutua por reciprocidad de dones, pero un don bastante privilegiado que no tiene nada en común con el de las riquezas.

> En el caso de las riquezas, el donador se despoja al dar; en materia de verdades, y también de cumplidos, da y retiene a la vez. En materia de poderes, algunas veces hace lo mismo [...]. Igualmente, al libre intercambio de ideas, de creencias religiosas, de artes y literaturas, de instituciones y costumbres entre dos pueblos, no se le podría en ningún caso hacer el reproche, que a menudo se le ha dirigido al libre-intercambio de las mercancías, de ser una causa de empobrecimiento para alguno de los dos.[30]

La transmisión de un conocimiento no empobrece en absoluto a quien lo posee; por el contrario, su difusión, en lugar de «despojar a su creador», contribuye a aumentar su valor.

> Sus descubrimientos e invenciones, en mi opinión, usted los posee tanto más cuanto que los propaga intensamente a través de la conversación y el discurso. En cuanto a las riquezas que ha generado, si las ha transmitido por intercambio o venta, ya no le pertenecen. Ciertamente, si es el inventor, usted continúa poseyendo su propia idea y el mérito de haberla hallado, pero en cuanto que verdad y celebridad, no en cuanto que utilidad.[31]

El valor-verdad, por lo tanto, no es consumible según los criterios establecidos por la economía política. Solo el intercambio de bienes materiales conduce a satisfacer los deseos a través del consumo destructivo de los productos intercambiados. «En lo que se refiere a las mercancías, su consumo destructivo, que supone el intercambio y la apropiación exclusiva, es la condición misma de la satisfacción del deseo al cual corresponden»[32].

Por el contrario, en el caso de los bienes inmateriales, ¿«consumimos las creencias al pensarlas y las obras maestras que admiramos al

[30] *Ibid.*, p. 79. Subrayado por el autor.

[31] *Ibid.*, p. 80.

[32] *Ibid.*, p. 291.

mirarlas»[33]? Todo consumo de conocimiento es inmediatamente producción de un nuevo conocimiento. El consumo no es destructivo, sino creador de otros conocimientos con un rango de difusión variable, y es por esto que el conocimiento se aúna a la mercancía, incluso la precede: la organización de la circulación se convierte en el momento fundamental del proceso de producción y consumo.

La doble naturaleza del libro revela el funcionamiento de dos lógicas diferentes del conocimiento (como mensaje y como medio) que, de acuerdo al progreso de la civilización, tienden a oponerse como dos realidades contradictorias que exigen modos de regulación y derechos de propiedad diferentes.

Monopolio y propiedad intelectual

La diferencia entre medio y mensaje puede ser anulada por el monopolio y el secreto compartido por un «pequeño grupo de elegidos», como en el caso de las prácticas herméticas y esotéricas en los comienzos de la civilización, o por los derechos de propiedad intelectual hoy en día. Tarde no excluye la posibilidad de la apropiación exclusiva de la producción de los conocimientos, e incluso enuncia sus condiciones: la materialización del conocimiento en una mercancía material y el monopolio del conocimiento detentado por un pequeño grupo de elegidos que tal materialización hace posible.

> Imaginemos una sociedad en la que cada conocimiento está vinculado existencialmente a la posesión de un talismán, de un libro milagroso que lo contendría, de manera que no podríamos poseerlo sin adquirir ese libro, y que, al traspasar ese libro a alguien más, traspasaríamos también ese conocimiento, del que nos despojaríamos en el mismo instante. En esta hipótesis, no podríamos adquirir un nuevo conocimiento más que sacrificando uno antiguo, aun cuando los dos no tuvieran nada de contradictorio. Los conocimientos serían por

[33] *Ibid.*, p. 88.

> lo tanto objeto de comercio, al igual que cualquier producto alimenticio. Habría un valor comercial, expresable en moneda, de diversos conocimientos, una Bolsa de valores-verdad.[34]

Esta hipótesis implica la existencia de un poder arbitrario que impediría el uso público de los conocimientos adquiridos, pues lo propio de los conocimientos no es solo ocupar los soportes que los transmiten, sino ser retenidos igualmente por la memoria en el cerebro. Este poder arbitrario introduce un principio de escasez artificial cuya función es antiproductiva, ya que conseguiría esterilizar así el agenciamiento colectivo de producción y la difusión de los conocimientos.

La producción de conocimientos se sustrae a las leyes de la escasez, de la necesidad y de la medida económica. Esto no implica su desaparición, sino su superación bajo su forma natural. Con la teoría de la invención, nos enfrentamos a una *segunda naturaleza* de la necesidad y de la medida. La necesidad y la escasez ya no son un *fatum*, de la misma manera que la medida no es una realidad objetiva, sino un producto de nuestra actividad.

Las características de los productos-conocimientos (el hecho de que son intangibles, inapropiables, inconsumibles, inintercambiables) definen, por lo tanto, un capital intelectual o capital-invención cuya valorización es tanto más importante cuanto que la apropiación es menos exclusiva.

> No podría ser, en sentido estricto, ni prestado ni intercambiado, ya que aquel que lo posee no se desprendería de él al comunicarlo a los otros. Hay emanación, no alienación. Tampoco podría ser dado ni robado por la misma razon. Sin embargo, su posesión exclusiva constituye a menudo un bien de gran importancia, y la pérdida de ese monopolio por el reparto de esta posesión que se ha vuelto indivisa, por una comunicación de carácter oneroso o de carácter gratuito, equivale a un don, a un préstamo o a una venta.[35]

[34] *Ibid.*, p. 292.

[35] *Ibid.*, p. 379.

La actividad de la memoria en la cooperación

¿Por qué la hipótesis de la apropiación exclusiva «no es realizable, en sentido estricto al menos, en una economía de los conocimientos»? La respuesta de Tarde nos permite captar toda la fuerza de su crítica a la concepción del valor de los economistas clásicos y de los socialistas, quienes hacen de este la consecuencia de la explotación del trabajo. «En el fondo, es porque [la hipótesis] implica la no-existencia de una función esencial de nuestro espíritu, la memoria»[36].

Los conocimientos no pueden ser reducidos a mercancías y necesitan de la elaboración de leyes específicas, pues son cantidades sociales producidas y reproducidas por la actividad de la memoria que involucra el esfuerzo –*conatus*– de la atención en cuanto que potencia del trabajo cerebral y el trabajo afectivo, explotando no la energía física sino la energía psíquica (hipopsíquica).

La actividad de la memoria se distingue del trabajo ya que agencia de manera inseparable la actividad *diferencial* (invención) y la actividad *repetitiva, reproductiva* (imitación) en cuanto potencias del tiempo. Ella posee a la vez la facultad de crear algo nuevo (una imagen, una sensación, una idea) y la facultad de reproducirlo al infinito (es la «perpetua emisión de imágenes, de sensaciones, de ideas»).

La cooperación entre cerebros es un agenciamiento de la memoria individual y la memoria social, de un autor y un público, que permite el encuentro, la bifurcación y la reproducción de los flujos de imágenes, recuerdos y sensaciones. Solamente la negación de la memoria, la reducción de la actividad de invención y de imitación del cerebro a un *trabajo económico*, puede anular la producción de conocimientos en la producción material.

> Pero cuando un Claude Bernard o un Pasteur propagan entre sus audiencias las verdades que han descubierto o recibido de sus maestros, no se despojan de ellas, sus dones intelectuales no se empobrecen en absoluto. Para que fuera de otra manera, tendrían que olvidar sus ideas a medida que las expresan. ¿Qué ha ocurrido entonces? El desarrollo de lo

[36] *Ibid.*, p. 292.

> que se produjo cuando sus verdades se les manifestaron. Así como ellas han nacido del encuentro de recuerdos, de imágenes, de sensaciones antiguas reproducidas millones de veces dentro de sí mismos, igualmente, gracias a sus palabras, ellas se repiten afuera en numerosos ejemplares en el cerebro de sus alumnos, y esa repetición exterior puede ser considerada como la continuación social de las reproducciones internas que la han precedido. La imitación, memoria social, es siempre la continuación exterior de la memoria, imitación interna.[37]

La acción de «aprender de los demás un conocimiento nuevo» no tiene como condición necesaria «olvidar el que ya poseemos y desprendernos de él en favor de los demás»[38], como en los intercambios de mercancías.

La producción y el intercambio de cooperación intercerebral no entraña un *sacrificio* en el sentido económico del término, sino una adición recíproca. Esa relación es gratuita, lo que no significa que no cueste nada, sino que el principio de funcionamiento de la memoria es anti o no económico. Las dos facultades de la memoria, creación y reproducción, no son gastos en el sentido económico del término.

La indivisibilidad del conocimiento hace que esta relación sea no evaluable *a priori* según la medida económica. La medida del conocimiento está determinada por un contrato entre sabios, por una acción de comunicación, de intercambio, de contaminación, de sugestión entre un autor, un artista, un publicista y su público.

Pero si la combinación de imágenes, ideas, sensaciones, una vez que tuvo lugar en el espíritu del inventor, se materializa en un libro o en una conferencia, y si solamente aquellos que pueden comprarlo o participar en la conferencia pueden adquirir nuevos conocimientos, entonces caemos de nuevo en la producción de las mercancías materiales.

> Si bien el conferencista no se despoja en absoluto de sus verdades al ofrecerlas a su auditorio, los asistentes, en cuanto

[37] *Ibid.*, p. 292-293.

[38] *OU*, p. 323.

> han pagado el derecho por escucharlo, se han privado de otros placeres para obtener este.[39]

Por lo tanto, la producción de conocimientos tiene un costo, y su materialización en mercancías puede dar lugar a una apropiación exclusiva. Sin embargo, su reducción a la lógica mercantil sigue siendo problemática. En efecto, el valor de una invención no es definible ni por el tiempo de trabajo ni por la utilidad que no es posible anticipar (y esta es la razón principal por la que Tarde rechaza las teorías subjetivas y objetivas del valor).

La diferencia entre riquezas y conocimientos se reproduce y amplía a medida que «los deseos espirituales se nos ofrecen como la gran e inmensa posibilidad de la actividad humana en el futuro, y el progreso tiende a la superioridad creciente de su desarrollo y no de aquel de los deseos físicos»[40]. De modo que, según Tarde, entre la «comunicación de los conocimientos» y la «transmisión de riquezas» «había menos diferencias en la Edad Media que en el presente». La frontera entre la comunicación de conocimientos y la transmisión de riquezas va ampliándose de acuerdo al desarrollo de la cooperación cerebral que agranda continuamente el pequeño grupo de elegidos. La principal fuerza productiva moderna, la ciencia, a diferencia del saber hermético o esotérico de las sociedades tradicionales, es un «saber socializado e indefinidamente socializable». Incluso la subordinación de la ciencia a la influencia de la moneda, que se acelera y se desarrolla de manera espectacular después de la Segunda Guerra Mundial, no es un proceso unilateral de dominación económica, ya que este proceso es paralelo a la socialización y difusión de la producción del saber, del sentir y de la opinión.

La potencia de la relación

Hasta aquí hemos explicado la especificidad de la teoría de los conocimientos apoyándonos en la naturaleza del producto inventado

[39] *PE*, I, p. 293.

[40] *Ibid.*, p. 295.

y transmitido –para expresarnos como Simmel[41] y para seguir a la mayoría de los economistas que, después de Arrow, han profundizado en la anomalía del bien-conocimiento–. En realidad, es preciso tomar en consideración la especificidad de la naturaleza del sujeto, de su actividad (especialmente cognitiva y mnemónica) y de las relaciones intracerebrales e intercerebrales para dar cuenta de la particularidad de la producción de conocimientos.

El conocimiento, estrictamente hablando, no es una cosa, un producto, sino, como toda invención, una relación acontecimental que se produce por el encuentro de flujos cerebrales de creencia y deseo que corren por el cuerpo sin órganos del cerebro social. Tanto en un caso como en el otro, es al interior de un agenciamiento colectivo, de una multiplicidad de relaciones, que surge la invención. El modo de producción de la invención-conocimiento no puede explicarse a través de la economía política, que hace del individuo soberano y cerrado sobre sí mismo el origen y fin de todas las cosas, ni por el capital como relación social, relación diferencial entre flujos de trabajo y flujos de moneda.

La relación intercerebral emerge como trascendental de todo paradigma de la producción de conocimientos. Gregory Bateson, al criticar la teoría de la información de Claude Shannon, repite casi al pie de la letra la concepción diferencial de la producción que hemos propuesto anteriormente. La información, según Bateson, es una diferencia que

[41] En la misma época, Georg Simmel llega a conclusiones similares: «De este mismo modo, tampoco la comunicación de bienes intelectuales supone que haya de quitársele a uno lo que el otro quiera disfrutar; únicamente una sensibilidad patológica puede sentirse robada cuando determinado contenido intelectual objetivo ya no constituye una propiedad subjetiva exclusiva, sino que otras personas reflexionan también sobre él. En conjunto, se puede decir de la propiedad espiritual, al menos en la medida en que no se prosigue en lo económico, que no se obtiene a costa de otro, porque no se obtiene de una existencia anterior, sino que se produce en la conciencia misma del sujeto. Ahora bien, esta conciliación de intereses que aquí surge de la naturaleza del objeto, también se debe establecer, evidentemente, en aquellas esferas económicas en que la competencia por la satisfacción de la necesidad individual únicamente enriquece a uno a costa del otro». Georg Simmel, *Filosofía del dinero*, traducción de Ramón García Cotarelo, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1977, p. 345. Como muy bien lo dice Simmel, la «conciliación de los intereses», que deriva de la «naturaleza del objeto» de bienes intelectuales que es preciso introducir en economía, es un programa político, pues la lógica de la escasez es impuesta a estos productos por las nuevas industrias del conocimiento.

produce una diferencia[42]. Ella solo existe en la relación diferencial de elementos infinitesimales, y la producción de esta diferencia expresa la potencia de la relación, pero nada de sustancial.

Si bien la formulación de Bateson encierra la producción de la diferencia dentro de un sistemismo cibernético y holístico, esta resalta el hecho de que la lógica de la diferencia que va difiriendo solo puede ser mental, cerebral.

> Podemos afirmar que cualquier conjunto operante de acontecimientos y objetos que posea la complejidad adecuada de circuitos causales y las relaciones de energía adecuadas mostrará con seguridad características mentales.[43]

El conocimiento se distingue de la mercancía-producto por otra razón fundamental. Como toda fuerza, es a la vez actual y virtual. Pero su virtualidad tiene una potencia desmultiplicada, pues se actualiza sobre un cuerpo sin órganos, sobre el cuerpo mental afectivo de la memoria, relativamente emancipado de los constreñimientos biológicos y sociales. El conocimiento no contiene más que virtualidades que tienden a actualizarse en agenciamientos colectivos sucesivos. Toda voluntad de reducir el conocimiento a una mercancía, el mensaje a uno de sus soportes, es un bloqueo de esa relación entre actualidad y virtualidad sobre una de sus eventualidades.

Todos los hilos de nuestra interpretación de la teoría económica de Tarde se anudan alrededor de la memoria: la potencia inmanente de diferenciación, la forma intermental de la cooperación y la calificación de las relaciones tienen su explicación en la memoria-cerebro y en la atención. La diferencia específica de la acumulación moderna reside en esta actividad inmanente de la memoria y no en la explotación creciente del trabajo tal como fue definida por los economistas y los marxistas. De hecho, solamente ella puede dar cuenta del poder de la fórmula marxiana D-D' de autovalorización del valor.

[42] Gregory Bateson, *Pasos hacia una ecología de la mente*, traducción de Ramón Alcalde, Buenos Aires, Lohlé-Lumen, 1998, p. 345.

[43] *Id.*, p. 345

Las tentativas, de Mauss a los situacionistas, por encontrar en el don alternativas al intercambio mercantil, hacen eco de la especificidad del conocimiento y de las modalidades de la economía de la diferencia. Pero mientras que el don circula a cambio de un reconocimiento en un sistema social estabilizado propio de una sociedad tradicional, el conocimiento contribuye a desorganizar y desjerarquizar las relaciones de poder.

Las teorías modernas y contemporáneas del don consideran insignificantes al automovimiento de la invención y su capacidad infinita y virtual de metamorfosis e innovación, que son, no obstante, la fuente de la acumulación y el cambio[44]. La metáfora del don para dar cuenta de la producción y transmisión de los conocimientos-invenciones ignora la potencia de diferenciación y repetición de la memoria, y asimila el don a la circulación de un bien material, la cooperación entre cerebros a la comunidad tradicional, consuetudinaria. Pese a ello, estas teorías intuyeron que el don no implicaba solamente alienación, despojo y pérdida, como lo resalta Maurice Godelier[45].

[44] Deleuze explica muy claramente la diferencia entre las economías del don de las sociedades tradicionales y las economías modernas. En aquellas, «el desequilibrio entre aquel que distribuye objetos de consumo y aquel que los recibe va a estar compensado por una extracción sobre otro flujo, el de prestigio» [Gilles Deleuze, *Derrames entre el capitalismo y la esquizofrenia*, Buenos Aires, Cactus, 2005, p. 124, (N. de T.)]. Pero aquí la unidad económica está constituida por combinaciones *finitas* de flujos de creencias y deseos, es decir que el circuito de la deuda que se perfila es un régimen de la deuda finita. Por el contrario, las economías contemporáneas funcionan sobre la base de un régimen de la deuda «infinita». Lo *finito* es sustituido por lo infinito. Esta es la diferencia fundamental que no logran captar las teorías contemporáneas del don (ver la revista *MAUSS* o la teoría de la deuda de la escuela de la regulación, que se refiere a las sociedades indias de castas).

[45] La teoría de los conocimientos no solo es una crítica del paradigma de la economía política, sino también una crítica *ante litteram* de la «economía del don». En la teoría del don siempre es cuestión de hacer circular bienes «escasos». «Cuando en un día de gran fiesta un monarca oriental reparte favores a su alrededor y hace llover generosamente vestidos, alimentos, piezas de plata, no puede dar sin despojarse, por más rico que sea». *PE*, I, p. 292-295. Tarde habla, a propósito de los conocimientos, de una «economía del don» bastante específica (de un «don bastante privilegiado») que no puede ser reconducida a aquello que los antropólogos estudiaron en las sociedades tradicionales (Mauss siendo el primero), pues se trata de dones «intelectuales» y «afectivo-artísticos», y no de dones materiales. Lo que cambia radicalmente entre el potlatch y el intercambio de conocimientos y afecciones en la modernidad es la forma de la cooperación y de sus producciones. En un

La doble incorporación de la memoria

La acción de la memoria es paradójica ya que se expresa por los principios antieconómicos de retener y dar, gastar y conservar, producir y reproducir a la vez.

Para producir y reproducir conocimientos, la memoria necesita de herramientas externas, y se exterioriza en dispositivos de diferente naturaleza (lenguaje, conceptos, imágenes, libros, etc.), es decir, en agenciamientos a la vez tecnológicos y simbólicos. Pero la relación de la memoria con estos dispositivos también es bastante específica. ¿Podemos utilizar la relación sujeto/objeto –propia de las teorías del trabajo que describen la producción como una objetivación, una alienación, una reificación del sujeto en lo que produce– para describir el proceso de externalización de la memoria?

La memoria no evoluciona ni se socializa según las modalidades descritas por las diferentes teorías del trabajo. La relación entre sujeto y objeto, entre personas y cosas, que persigue tanto al hegelianismo como al marxismo y a la sociología de Durkheim, no consigue captar la evolución de la subjetividad una vez que esta es aprehendida a partir de la memoria (sensomotriz e intelectual), es decir, a partir de la acumulación virtual de los conocimientos y de su actualización en los agenciamientos de fabricación.

La memoria tiene la particularidad de poder exteriorizarse sin alienarse. Puede operar una suerte de doble incorporación. Un conocimiento puede dar lugar a una encarnación en la memoria muscular o en la memoria nerviosa (manera un poco rudimentaria de Tarde de definir la memoria corporal –sensomotriz– y la memoria intelectual –memoria propiamente dicha–, conceptos que tomamos prestados de Bergson) y, al mismo tiempo, encarnarse en el exterior en un libro o una máquina. Esta doble incorporación explica la especificidad de la memoria, es decir, su capacidad de dar y retener a la vez.

---

libro reciente, *El enigma del don*, Maurice Godelier muestra que el don solo se sostiene porque hay un inmaterial que es retenido y que obliga a devolver.

> Un descubrimiento o una invención amplificada por la ciencia o por la potencia del hombre, o por los dos a la vez, siempre se encarna, ya sea dentro de nosotros en nuestra memoria nerviosa o muscular, bajo la forma de un cliché mental o de un hábito adquirido, de una noción o un talento, ya sea fuera, en un libro o una máquina... Se puede decir indiferentemente que un libro es un recuerdo exterior, o que un recuerdo es un libro interno que una especie de bibliotecario invisible, oculto en nuestro subyo [*sous-moi*], pone ante nuestros ojos llegado el momento. Asimismo, una máquina es un talento exterior, y un talento una máquina interna.[46]

Tomemos el ejemplo de la escritura: aquello que producimos a través de la actividad de la memoria lo encarnamos en el cerebro y lo trazamos sobre el papel al mismo tiempo; hay una doble incorporación, y una no oblitera la otra.

La memoria y sus encarnaciones (internas y externas) mantienen una relación de inmanencia, de emanación y no de alienación que, sin embargo, no impide distinguir entre la actividad subjetiva y sus objetivaciones. Tarde establece continuidades y discontinuidades entre la memoria y sus encarnaciones que distribuyen de forma diferente, respecto al paradigma del trabajo, los elementos subjetivos y los elementos objetivos.

Memoria y trabajo vivo

Más allá de la *encarnación interna* y más allá de la *encarnación externa* debe presuponerse una actividad creativa (la duración y el esfuerzo

[46] *PE*, I, p. 353. La psicología soviética, aunque consideraba la tradición francesa (a través de la obra de Bergson) como idealismo, no hará más que descubrir por sus propios medios la doble incorporación de la memoria descrita por Tarde. Para Vygotski y Luria, el hombre se distingue de otros animales por la utilización tanto de «instrumentos externos» como de «instrumentos internos». Los signos, los símbolos y el lenguaje no solamente son «instrumentos externos» para cooperar con los otros, sino también «instrumentos internos» de planificación y organización del comportamiento. Lev S. Vygotski y Alexander Luria, *El instrumento y el signo en el desarrollo del niño*, traducción de Pablo del Río, Madrid, Fundación Infancia y Aprendizaje, 2007.

de la atención) que no es reductible a las imágenes, al lenguaje, a los conceptos, ni a los libros o tecnologías a través de las que se actualiza. Los psicólogos de finales del siglo XIX, de la misma manera que los cognitivistas contemporáneos, «se limitan a describir con mucha fineza los productos [la combinación del deseo y la creencia] bajo los nombres variados de *juicio*, *voluntad*, *atención*, *pasión*, *sentimientos*, etc., cosas cuya importancia capital por cierto no han exagerado»[47]. Pero de esta forma, captan únicamente los productos y no la actividad de creación, y no distinguen las *facultades* de los *actos de pensamiento*. Confunden la creencia (acto de pensamiento, potencia de pensar) con el conocimiento (facultad de hablar, de conocer, etc.).

La creación de algo nuevo se efectúa justamente entre los conceptos, las imágenes, las palabras. Remite a la actividad de creación, a los flujos impersonales de deseo y creencia, a la heterogeneidad de la diferencia o del tiempo, del que Bergson nos dice que «si no es invención, no es nada en absoluto».

En el lenguaje marxista, diríamos que lo nuevo, un excedente, no se puede producir con el trabajo muerto, sino solamente con el trabajo vivo. Pero las categorías marxianas se explican únicamente en referencia a la actividad de la memoria. Tarde aborda el carácter vivo del trabajo directamente a través de la dimensión de la invención, a través de la actividad corporal e intelectual de la memoria.

Podemos conservar entonces el concepto de trabajo vivo como fuerza-invención y rechazar la teoría del valor-trabajo –que, como ya ha sido demostrado incluso por los marxistas, es falsa, y no puede en ningún caso explicar ni la acumulación ni la explotación[48]–, pero ampliándola

[47] *OU*, p. 184.

[48] Según el marxista italiano Claudio Napoleoni, la tentativa de dar cuenta de la acumulación y la explotación partiendo del valor-trabajo está destinada a fracasar. Para poder determinar la distinción entre trabajo necesario y plustrabajo, Marx, en *El capital*, intenta «remontar del valor al trabajo». Esta operación teórica es necesaria para poder demostrar que los valores de intercambio están determinados por el trabajo contenido en las mercancías. Según Napoleoni, desde el punto de vista de la teoría económica, este pasaje es imposible. «En el primer libro de *El capital* se da la apariencia de este repunte, que se debe a un verdadero error lógico: los valores de intercambio, que aquí son asumidos como datos, no son tomados por lo que son en el mercado, es decir, precios de producción, sino por lo que deberían ser para que

a la multiplicidad de fuerzas sociales que actúan en la cooperación entre cerebros.

La reconversión kantiana operada por la economía política identificó la fuente del carácter acumulativo de la riqueza en la relación de la actividad subjetiva con el tiempo. Pero la subjetividad remite ahora a la memoria y a su capacidad de encarnar el proceso acumulativo con la ayuda de soportes materiales. El tiempo ya no se reduce a la medida homogénea del trabajo, sino que deviene duración, multiplicidad, tiempo que significa «invención, creación de formas, elaboración continua de lo absolutamente nuevo»[49].

Como la ciencia clásica, la economía política, y Marx junto con ella, opera una espacialización del tiempo al remover toda creatividad del trabajo vivo y al reducirla, de hecho, a un simple gasto de trabajo abstracto o de trabajo útil necesariamente definido a través de la relación de subordinación al capital. No podría ser de otro modo al no tener en cuenta la memoria y la acumulación de los conocimientos. Los conceptos aristotélicos de potencia y acto que Marx utiliza para dar cuenta del trabajo vivo no sirven para dar forma a lo nuevo. La *Psicología económica* nos ha permitido dar un paso en esa dirección al renovar la descripción del proceso de creación, al sustituir las categorías de potencia y acto por aquellas de actual y virtual.

Acción instrumental e invención

La memoria no solo no se aliena en sus encarnaciones internas y externas, sino que moviliza los dispositivos materiales (máquinas,

la operación de encontrar el valor en el trabajo sea posible. Sobre esta cuestión, la crítica moderna a partir de Böhm-Bawerk tiene razón: para determinar las relaciones de intercambio no es en absoluto necesario que las mercancías sean reductibles a una sustancia común, y, de todas maneras, no hay razón alguna para afirmar que esta sustancia sea el trabajo». Claudio Napoleoni, *Dalla scienza all'utopia*, Turín, Bollati Boringhieri, 1992, p. 125. El error lógico de Marx consiste en querer explicar lo que viene después a través de lo que era antes, el plustrabajo a través del trabajo necesario. De esta forma, niega ontológicamente lo que habría que explicar: la producción de nuevos valores.

[49] Henri Bergson, *La evolución creadora*, traducción de Pablo Ires, Buenos Aires, Cactus, 2016, p. 21.

libros, etc.) e inmateriales (lenguaje, conceptos, perceptos, etc.) para aumentar su potencia de invención. La memoria, al exteriorizarse, se desprende de la acción finalizada y libera así su posibilidad de elección y su indeterminación. Al incorporarse en dispositivos tecnológicos o simbólicos, en lugar de perderse en el objeto o en el símbolo, se recupera como actividad que está en curso, como actividad viva (o trabajo vivo). Todas las errancias hegelianas, resueltas por prestidigitaciones en que el espíritu, dice Tarde, se pierde para recobrarse mejor, tela sobre la que el pensamiento marxista ha bordado extensa y torpemente, se ven aquejadas, en su opinión, de una impotencia congénita.

Esta intuición que hace de la memoria la fuente de la producción en las condiciones de la cooperación intercerebral puede ser provechosamente esclarecida si nos apoyamos en la obra de Bergson. La inmanencia y la distinción de la memoria y sus encarnaciones, de la acción voluntaria y la acción automática, nos conducen a una tercera dimensión que escapa al idealismo de la conciencia y al materialismo del trabajo.

Bergson no opone la acción finalizada, consumada según un plan, y por lo tanto predeterminada, a la acción de inventar, intrínsecamente indeterminada y por lo tanto imprevisible. De la misma forma, tampoco opone la inteligencia a la intuición, las formas en que la memoria se reifica –como el lenguaje– a la actividad que está en curso. Por el contrario, el agenciamiento de la acción finalizada y de la acción de creación permite el desarrollo de la capacidad de invención, pues este agenciamiento libera la memoria al proponerle soportes exteriores.

Bergson ve en la producción industrial la ejemplaridad misma de la relación entre acción finalizada y creación, la inmanencia de la fabricación y la invención.

> Para nuestro entendimiento, la finalidad por excelencia es la de nuestra industria, en la que se trabaja sobre un modelo dado de antemano, es decir antiguo o compuesto de elementos conocidos. En cuanto a la invención propiamente dicha, que es sin embargo el propio punto de partida de la industria, nuestra inteligencia no llega a captarla en su *surgimiento*, es

> decir en lo que tiene de indivisible, ni en su *genialidad*, es decir en lo que tiene de creadora.[50]

Bergson propone explicar el desarrollo de las encarnaciones de la memoria (palabras, dispositivos tecnológicos, escritura, etc.) a través de la capacidad de absorción o de distracción de la atención que ellas engendran en el cumplimiento de la acción finalizada. La atención (o el esfuerzo intelectual) de la que habla Bergson es la fuerza intensiva de la memoria, es decir, su *conatus*. Absorber la atención en el cumplimiento de la acción finalizada significa volver nula la brecha entre lo que se hace y lo que podría hacerse; anular el intervalo, la vacilación y la elección que definen la memoria en cuanto que capacidad de creación. En cambio, aumentar las posibilidades de distracción de la atención respecto de la acción sensomotriz significa aumentar la capacidad de creación. Todas las incorporaciones tardeanas que Bergson denomina mecánicas (el concepto, el lenguaje, la tecnología) tienen como función aflojar los mecanismos que nos hacen cautivos de la acción finalizada. En *La evolución creadora*, Bergson describe la relación entre memoria y acción finalizada en el marco del lenguaje y de la fabricación industrial.

Bergson parte de la relación entre fabricación[51] y creación. Es por la fabricación que la creación se hace posible, aun cuando entre las dos existe una diferencia de naturaleza. En la fabricación de los dispositivos para la realización de la acción finalizada, la inteligencia supera el objeto buscado, lo que le permite liberar un trabajo desinteresado. También libera algo más que la simple realización del objetivo que se había propuesto. «Si extraemos una ventaja inmediata del objeto fabricado, como podría hacerlo un animal inteligente, si incluso esta ventaja es todo lo que el inventor buscaba, es poca cosa en comparación a las nuevas ideas, a los nuevos sentimientos que la invención puede hacer surgir por todas partes, como si ella tuviera por efecto esencial alzarnos por encima de nosotros mismos y, por eso, ampliar nuestro horizonte»[52].

[50] *Ibid.*, p. 150.

[51] «Fabricar consiste en informar la materia, en ablandarla y plegarla, en convertirla en instrumento a fin de volverse su amo». *Ibid.*, p. 165.

[52] *Ibid.*, p. 165.

La fabricación, que opera según un plan y una finalidad, crea las condiciones que permiten a la conciencia distraerse y no ser completamente absorbida por la realización de la acción finalizada, dispensándola así de centrarse exclusivamente en los cuerpos materiales, cuyo «flujo la arrastraría de entrada y enseguida la engulliría». La inteligencia comienza con la fabricación de los instrumentos; esta fabricación es posible por el uso de ciertos medios que no están hechos a la medida exacta de su objeto, que lo superan, y que de este modo proporcionan a la inteligencia un trabajo suplementario, es decir desinteresado. No se podrá decir que la fabricación es la causa de la creación, solamente que a través de ella se desencadena el proceso. No hay una relación de causa y efecto, incluso si las relaciones entre las dos son muy estrechas. Se podría hablar más bien de «evolución aparalela».

Cuando Bergson quiere describir con mayor precisión la superación de la fabricación por parte de la creación, utiliza un ejemplo empleado también, curiosamente, por Adam Smith[53]. La primera máquina a vapor concebida por Newcomen exigía la presencia de un niño encargado exclusivamente de operar las válvulas. Desde el momento en que un niño inventa una forma automática de cerrar y abrir las válvulas es posible observar fenómenos que tienen un alcance radicalmente diferente. Si nos fijamos en las máquinas, notaremos una «ligera diferencia de complicación». Pero si nos fijamos en los niños empleados, «se ve que uno está absorbido por su supervisión, y que el otro está libre de distraerse a su antojo, y que, por ese lado, la diferencia entre

[53] «Y resulta que, como consecuencia de la división del trabajo, la totalidad de la atención de cada hombre se dirige naturalmente hacia un solo y simple objeto [...]. En las primeras máquinas de vapor se empleaba permanentemente a un muchacho para abrir y cerrar alternativamente la comunicación entre la caldera y el cilindro, según el pistón subía o bajaba. Uno de estos muchachos, al que le gustaba jugar con sus compañeros, observó que si ataba una cuerda desde la manivela de la válvula que abría dicha comunicación hasta otra parte de la máquina, entonces la válvula se abría y cerraba sin su ayuda, y le dejaba en libertad para divertirse con sus compañeros de juego. Uno de los mayores progresos registrados en esta máquina desde que fue inventada resultó así un descubrimiento de un muchacho que deseaba ahorrar su propio trabajo». Adam Smith, *La riqueza de las naciones*, traducción de Carlos Rodríguez Braun, Madrid, Alianza, 2011. Smith explica la invención del infante como una «consecuencia de la división del trabajo». Para una crítica de este punto de vista, ver el capítulo 5.

las dos máquinas es radical, la primera reteniendo cautiva la atención, la segunda dándole libertad»[54].

Bajo estas condiciones finalmente podremos captar en la fabricación la invención en «su surgimiento y en lo que tiene de creadora».

Finalmente podremos captar en la fabricación, no solamente el trabajo, sino la fuerza-invención. Ahora bien, si prolongamos el pensamiento de Bergson, la liberación de la posibilidad de inventar en el capitalismo se da gracias a que el maquinismo se ha desarrollado hasta un punto jamás alcanzado en la historia de la humanidad. En el capitalismo, la creación se reconquista a sí misma y se muestra, en cuanto que proceso social y no solamente individual, como un «crecimiento desde dentro», la «prolongación ininterrumpida del pasado en un presente que irrumpe en el futuro».

El «espiritualismo» bergsoniano nos abre las puertas del trabajo cognitivo al agenciar trabajo e invención. Y este agenciamiento es posible porque trabajo e invención tienen, como en Tarde, un origen común, el sentir puro, la afectabilidad.

Vincular los problemas de la organización del trabajo a la memoria nos da claridad sobre la verdadera fuente de la productividad que a partir de Adam Smith se ha querido subordinar a la división del trabajo: la fuerza-invención.

La moneda, los conocimientos y la Bolsa

La producción de conocimientos no es reductible a la lógica económica. Tarde busca poner a prueba esta afirmación en una teoría de la moneda. Su digresión sobre los conocimientos en la *Psicología económica* se instala, por lo demás, justo en medio del capítulo sobre la moneda. La economía capitalista es esencialmente una economía monetaria ya que es ella la que tiene el poder de composición y descomposición, de conjunción y disyunción, de diferenciación y reproducción. ¿Puede la moneda jugar el mismo papel en una economía de los conocimientos?

[54] Henri Bergson, *op. cit.*, p. 167.

> El economista es, ante todo, un financista. Hasta donde va el dominio de las finanzas, de la compra y la venta, hasta allá, pero no más allá, va la ciencia económica. Se detiene en el umbral del mundo intelectual. Unas tras otras, todas las riquezas, incluso las que en apariencia son más incomparables entre sí, devienen cada vez más calculables en moneda, esa medida común de las cosas más heterogéneas; pero los conocimientos se prestan cada vez menos a este tipo de valoración.[55]

De manera perentoria, Tarde afirma que, si bien de acuerdo con el paradigma de la economía clásica la moneda es el equivalente general de cualquier cosa, ella mide dos cosas diferentes en el caso de las riquezas y en el de los conocimientos. En el caso de las riquezas, mide el valor de la alienación y del despojo en el intercambio, pero en el caso de los conocimientos, allí donde hay adición recíproca, mide el valor de las donaciones o de los robos.

La superioridad y la precisión de la moneda en cuanto equivalente en el intercambio se deben a la inferioridad de su contenido (el despojo recíproco). Para los conocimientos no existe nada equivalente a la moneda, porque ellos son, en sentido estricto, inconmensurables, y tienen el privilegio de «poder ser adquiridos sin ningún sacrificio» y circular libremente[56].

En la transmisión de los conocimientos, de la misma manera que en el intercambio de las mercancías, hay pérdidas y ganancias, pero cuando se trata de conocimientos, ¿se puede medir lo que se pierde y lo que se gana con el rasero del valor económico? En el intercambio intelectual podemos ganar o perder una idea, lo que quiere decir que las ideas pueden sustituirse por otras ideas. Pero si la sustitución de las mercancías tiene una medida común en la moneda, ¿cuál es la medida común de dos ideas?

Lo que se denomina por abuso del lenguaje «intercambio de ideas», puede suscitar «ya sea choques mortíferos, ya sea acoplamientos fecundos entre las cosas heterogéneas que hace encontrar». Pero en este caso,

[55] *PE*, I, p. 296.

[56] *Ibid.*, p. 78.

el intercambio mercantil, tradicional baluarte contra la violencia y la dominación jerárquica, nada puede hacer. Y la moneda, equivalente general de las mercancías, garante de su intercambiabilidad, pues las ha desposeído a todas, es incapaz de determinar los términos justos de la sustitución. Una vez que la economía se encuentra con la producción intelectual ya no puede garantizar la racionalidad que funda su legitimidad. En la producción de los conocimientos, la coordinación de las acciones ya no es asegurada por el mercado y la división del trabajo, sino por la opinión.

Solo la opinión termina por «proporcionar a las teorías, a los conocimientos, una clasificación jerárquica» en la que «los mejor demostrados (los más creíbles) y los más fecundos (los más deseables) prevalecen sobre los menos demostrados y los menos fecundos». La psicología económica es más próxima al paradigma de la validación de los conocimientos científicos efectuada por la comunidad de sabios que a la validación económica del mercado.

La moneda puede medir los conocimientos, pero solamente en cuanto que robo o don, es decir, en cuanto que expresión de poder unilateral, negativo o positivo. La medida común en este caso no designa una equivalencia, sino que remite al problema de la asociación; así, el intercambio mercantil no representa, a los ojos de Tarde, más que «una especie de asociación vaga e inconsciente»[57].

La moneda como relación

En el intercambio intelectual, la moneda restituye las relaciones subjetivas, interpsicológicas, las relaciones de poder de las que procede.

De hecho, la moneda es la «medición objetiva de los valores» solo en apariencia. «Si miramos de cerca, vemos sin esfuerzo que toda la sustancia monetaria de los metales preciosos, por así decirlo, es subjetiva, que ella consiste ante todo en una creencia general, en un acto de fe universal en ellos, y que la teoría clásica de la moneda-mercancía

[57] *Ibid.*, p. 105.

es errónea»[58]. Tarde deja de lado la moneda-mercancía, cuyo valor es garantizado por la convertibilidad en un patrón «objetivo», para desarrollar una teoría subjetiva (intermental) de la moneda.

La moneda, como bien sabemos, nace de la relación unilateral del préstamo, y no de la relación mercantil. El crédito, por lo tanto, expresa la verdadera naturaleza de la moneda: ser una relación entre fuerzas. Pero en nuestras sociedades, el intercambio bursátil manifiesta los caracteres interpsicológicos propios de la moneda, y es en él que esta se expresa como relación pura, potencia relacional. En este intercambio, el elemento subjetivo que está en la base del fenómeno monetario se muestra como tal. «De hecho, no hay nada como los fenómenos financieros para poner de relieve lo que hay de esencialmente subjetivo en las cosas económicas»[59].

En la teoría clásica, la moneda fiduciaria tenía todavía una función de representación, y su valor, en última instancia, estaba garantizado por su convertibilidad en oro. En la Bolsa, en cambio, ella obtiene su valor de la relación con los otros valores.

La evolución monetaria pasa de la moneda metálica a la moneda de papel, y el comercio pasa del comercio de las mercancías al comercio de los valores bursátiles. Jugando con las categorías kantianas, Tarde compara el intercambio de la moneda por una mercancía con una proposición sintética, y el intercambio de la moneda por otra moneda con una proposición analítica, una tautología.

Este segundo intercambio, de naturaleza radicalmente diferente al primero, es el que realiza la Bolsa. En este caso, la moneda no es una simple representación de una riqueza que le sería exterior y cuyo valor estaría garantizado por la posibilidad de conversión en un patrón, prueba trascendente de realidad, sino un valor que se determina en las relaciones diferenciales e inmanentes con los otros valores.

> En la Bolsa, los valores, relaciones entre sumas de dinero y un objeto, son en sí mismos evaluados los unos respecto a los otros. Es una relación de segundo grado. A través de la

[58] *Ibid.*, p. 298.

[59] *Ibid.*, p. 328.

> cotización, se presentan como funciones, las unas de las otras, subiendo o bajando conjuntamente según ciertas leyes.[60]

En el cambio de siglo, la Bolsa no es vista como el lugar de la especulación, lo que supondría la oposición entre lo verdadero y lo falso (una economía real y una economía de papel), sino como el lugar de la producción inmanente de lo falso y lo verdadero. Se juega con los valores de la Bolsa como se juega con las palabras en Wittgenstein. En los dos casos, el juego determina de manera inmanente su propio valor sin recurrir a ningún patrón trascendental.

Se apunta a toda una concepción ingenua de lo real (lo real del lenguaje, del valor y de la verdad). Tarde no se inquieta por su colapso. Para él, el lenguaje y la moneda tienen el mismo origen en el «trabajo de la acción intermental», cuya cualificación es producción de diferencias, producción de relaciones diferenciales, potencia de la relación. La moneda y el lenguaje nacen de la necesidad de desarrollar las relaciones interpsicológicas entre cerebros y de la necesidad de compararlas y diferenciarlas al tiempo que las actualiza.

> Ocurre con los billetes de banco como con las palabras. Las palabras lucen inicialmente como un simple signo y un simple sustituto de las imágenes que, a su vez, pasan por equivalentes de las sensaciones que resucitan vaga e ilusoriamente en nosotros. Pero no es menos cierto que nos equivocaríamos enormemente si lo único real que viéramos al fondo de las ideas fueran las imágenes, y al fondo de las imágenes no más que sensaciones, desconociendo así el hecho evidente de que todos estos son elementos psicológicos distintos de los que el espíritu se nutre con cada paso que da. La palabra, la idea, pronto aparece como algo autónomo que ya no pensamos en intercambiar por las imágenes, cuya combinación la constituye. El billete de banco también parece inicialmente un simple sustituto del dinero metálico, por el que sabemos o creemos

[60] *Ibid.*, p. 288.

> a cada instante que puede ser intercambiado; pero aquel no tarda en revelar que tiene su valor propio.[61]

De la misma forma que en el lenguaje la función de nominación está subordinada a la posibilidad de jugar un juego en las relaciones interpsicológicas, la función de la moneda, como equivalente general, está subordinada a la capacidad de establecer relaciones de poder en las relaciones económicas. Pero en este juego, el valor de la moneda es muy real; no constituye un velo sino una nueva función socioeconómica.

El lenguaje no se puede reducir a una simple representación, pues «se trata de elementos psicológicos distintos de los que el espíritu se nutre». Lo mismo ocurre con el valor bursátil respecto a la economía. Este constituye una virtualidad más grande, un aumento de la potencia de actuar.

La crisis del concepto de valor se juega en un lapso muy corto de tiempo y comprende tanto la nueva teoría económica neoclásica como la cuestión nietzscheana del valor del valor, la polémica en física sobre la relación entre observador y realidad, y la lingüística de Saussure[62]. A partir de allí se plantean nuevas cuestiones, especialmente en relación con la moneda.

[61] *Ibid.*, p. 328.

[62] La creencia en la «moneda-mercancía», en la moneda como equivalente general determinado por el intercambio mercantil («proposición sintética»), corresponde a la creencia nominalista en lingüística. En la misma época, Saussure critica la posibilidad de definir la lengua como «una lista de términos que corresponde a igual número de cosas, concepción que supone ideas preconcebidas que preexisten a las palabras». Esta crítica presenta analogías cercanas a la discusión entre los economistas sobre la naturaleza del valor, pues la teoría clásica presupone un «valor preconcebido que preexiste» a la moneda (o, lo que es lo mismo, que la moneda no es más que un «velo»). Saussure revoluciona la lingüística al afirmar que la palabra tiene un valor relacional que está determinado por el juego diferencial con otras palabras, antes que un valor de significación (la relación de la palabra con su referente). De la misma forma, los valores económicos se determinan los unos respecto a los otros, como en el ejemplo bursátil de Tarde. La lengua no tiene necesidad de la convertibilidad en «cosas» para definir su valor. Ella es una potencia relacional inmanente. Es el propio Saussure quien, para precisar el concepto de valor en lingüística, remite a la diferencia entre el intercambio de la moneda por las mercancías (la palabra se «intercambia» por un objeto-referente) y el intercambio de la moneda por otras monedas (las palabras se intercambian por otras palabras). Saussure solamente retiene la «proposición analítica», la «tautología», para explicar la lengua como sistema de valores diferenciales.

¿Acaso la deuda, origen de la moneda, ha sido transformada en una deuda infinita por esta nueva configuración del valor? ¿Tiene la moneda, al ser determinada de manera inmanente en las relaciones con otras monedas, la posibilidad de diferir la deuda eternamente? ¿Puede postergarse la crisis a través de «nuevos asientos contables» que difieren la convertibilidad a través de otros registros, y así sucesivamente? ¿Qué pasó con lo real al que tarde o temprano la moneda fiduciaria debería rendir cuentas?

Tras la crisis de la ley del valor, lo social será pensado como una estructura de relaciones diferenciales, y el valor como un sistema de determinaciones recíprocas e inmanentes. Más próxima a nosotros, la proposición analítica, la tautología de los signos que remiten a otros signos hasta el infinito, constituye el paradigma explicativo de las teorías posmodernas.

Pero al acoger la teoría de Tarde, para la cual el valor es una producción inmanente y relacional, el punto de vista subjetivo y ético no es neutralizado como en el estructuralismo y en las teorías posmodernas. La Bolsa no representa el paradigma de funcionamiento de una estructura sin sujeto en la que el equivalente general, una vez emancipado de su convertibilidad, circula de manera tautológica hasta el infinito, sino *un laboratorio continuamente activo de psicología colectiva*, de oposición y acuerdo entre fuerzas.

La lengua y la Bolsa son los lugares de producción de las relaciones diferenciales entre fuerzas psicológicas que no son el resultado de una actividad sistémica, autorreferencial, sino el producto de la cooperación entre cerebros y de su capacidad de diferenciación. Tarde pone en escena relaciones subjetivas, psicológicas, que se oponen y adaptan según las leyes de la apropiación.

La constitución de la opinión

Como bien sabemos, el análisis tardeano de la evolución de la moneda coincide en muchos puntos con la teoría monetaria de la economía de las convenciones, y especialmente con los trabajos desarrollados un siglo más tarde por André Orléan sobre el nuevo régimen financiarizado de

acumulación. No obstante, Tarde no utiliza, como Orléan, ninguna aproximación procedimental y autorreferencial para explicar la constitución y el papel económico desempeñado por la opinión.

Para dar cuenta de la constitución endógena de los precios financieros, la economía de las convenciones se refiere explícitamente a los comportamientos del hombre mimético de Keynes en la perspectiva abierta, como lo hemos visto anteriormente, por la *Teoría de los sentimientos morales* de Adam Smith. La convención financiera se construye a través de un simple proceso de sucesivas remisiones de juicios que, al confrontarse en un juego de anticipaciones recíprocas y especulares, produce una objetividad, una exterioridad. La convención financiera definida de este modo es un avatar de la mano invisible.

«Cada quien busca desentrañar el pensamiento de los demás participantes, participantes que a su vez se dedican a la misma tarea. Una lógica semejante se denomina autorreferencial»[63]. La opinión es una simple estructura especular que produce la objetivación y la validación de las creencias por medio de la fuerza dinámica de la imitación.

Tarde, como Orléan, no puede admitir que la moneda bursátil sea un simple reflejo[64] o una representación directa de las relaciones de producción e intercambio. Pero a diferencia de este, Tarde hace de la potencia autorreferencial de la opinión una apuesta y un instrumento de las luchas y las adaptaciones entre fuerzas económicas, una apuesta y un instrumento que están animados por la lógica de la posesión de los otros cerebros, por la captura de la atención.

La transformación del juicio individual en juicio colectivo, es decir, la determinación de un valor y de una evaluación –por ejemplo la cotización en la Bolsa–, se efectúa desde luego a través de la opinión, cuyos fac-

[63] André Orléan, «L'individu, le marché et l'opinion: réflexions sur le capitalisme financier», *op. cit.*

[64] «Es evidente que las necesidades de la producción no se pueden explicar únicamente a través de la teoría del reflejo. La reevaluación frecuente de las cotizaciones, todos los minutos o todas las horas [...]. No hay nada en la naturaleza del capital productivo que corresponda a esta liquidez. Ella crea *ex nihilo* un mundo artificial de precios y contratos cuya finalidad es permitir una reducción del riesgo que corren los propietarios». *Ibid.*

tores de evolución más importantes son la prensa[65] y la conversación[66]. Pero en este caso la opinión es un nuevo dominio de acción, una nueva virtualidad que produce una posibilidad más amplia de mando sobre la cooperación intercerebral. Los medios de comunicación no operan como instrumento de mediación impersonal. Se dice opinión, pero en realidad siempre hay «dos opiniones», es decir que siempre hay fuerzas que se oponen o concuerdan según relaciones unilaterales o recíprocas.

La opinión, como toda cantidad social, debe ser comprendida como la interacción de fuerzas que se relacionan entre sí de acuerdo a los vínculos entre *conductores* y *conducidos*. La opinión nunca es un simple procedimiento, un mecanismo impersonal, un juego de espejos sistémico. Solo se presenta de este modo en las ilusiones de los sociólogos y los economistas.

> Pero ¿cómo la opinión común ha devenido tal? No espontáneamente, vista la diversidad de la gente y la complejidad de las cuestiones. Ha habido sugestión por parte de inspiradores que, en todas las épocas, hacen la opinión al expresarla; y ha habido imposición por parte de los déspotas militares o civiles que, al violentar la opinión, la han provocado. Rectifiquemos entonces: el verdadero gobierno es la opinión del grupo de conductores o del grupo de terroristas militares o civiles.[67]

[65] «Lo que Sainte-Beuve dice del genio, que el "genio es un rey que crea a su pueblo", es particularmente cierto para el gran periodista. ¡Cuántos de los publicistas que vemos crean su público! A decir verdad, para que Édouard Drumont suscitara el antisemitismo fue preciso que su tentativa de agitación respondiera a cierto estado de espíritu diseminado entre la población; pero mientras no se elevara una voz que proporcionara una expresión común a ese estado de espíritu, seguía siendo puramente individual, poco intenso, mucho menos contagioso, inconsciente de sí mismo. Aquel que lo ha expresado lo ha creado como fuerza colectiva, artificial hay que admitirlo, sin embargo, real». *OF*, p. 40-41.

[66] «Hay un vínculo estrecho entre el funcionamiento de la conversación y el cambio de la opinión del que dependen las vicisitudes del poder. Allí donde la opinión cambia poco, lentamente, permaneciendo casi inmutable, las conversaciones son escasas, tímidas, dan vueltas en un círculo estrecho de cotilleo. Allí donde la opinión es móvil, agitada, donde pasa de un extremo al otro, las conversaciones son frecuentes, audaces, emancipadas». *OF*, p. 120.

[67] *TP*, p. 14.

La lógica autorreferencial de la opinión y de los dispositivos mediáticos no se opone a la depredación económica; al contrario, ella amplifica el gobierno «terrorista» de la sociedad (o de las comunidades específicas, como las finanzas).

La economía de las convenciones, preocupada por la justificación de la democracia, reconoce la acción de las relaciones intersubjetivas en la determinación de los precios, pero asigna a la opinión una dimensión tranquilizadora, reguladora, que la mutila de la pasión del tener.

Al mirar las cosas desde lo alto, dice Tarde, en los precios se podría ver el constreñimiento de una «autoridad exterior e impersonal» o espontánea que se impone a los individuos. «Pero en realidad, cuando se entra en el detalle preciso y explicativo, se ve que no hay precio que no haya sido fijado por algunas voluntades dominantes que se han apoderado del mercado [...]; a la Bolsa le basta con una élite de alcistas y bajistas para decidir la suerte de un valor. El precio del trigo, cotizado en la Bolsa de Londres o de Nueva York, es el resultado del conflicto entre dos ejércitos de especuladores al alza o a la baja, comandados por jefes conocidos e igualmente influyentes que hacen la ley en el mundo entero»[68].

Las relaciones de poder unilaterales que los «terroristas» o los «déspotas» imponen en la gestión de las relaciones intersubjetivas autorreferenciales propias de la opinión, se deben a conocimientos que les brindan una ventaja diferencial, que les permiten *conducir* temporalmente las *conductas* de los demás. La potencia subjetiva de actuar aumenta a medida que la sociedad se dota de nuevas tecnologías relacionales, a medida que los medios de comunicación se desarrollan. «Parece que ella crece junto con los medios de acción –prensa, telégrafo, teléfono– que el progreso de la civilización brinda a los individuos influyentes»[69].

Orléan ve expresarse en la Bolsa la «voluntad de evasión de los constreñimientos que los tiempos de producción imponen sobre el proceso de valorización de los capitales». Pero esta autonomización de la moneda y de la Bolsa, en el espíritu de Tarde, atestigua más bien la voluntad de la cooperación intercerebral de emanciparse de la *escasez* y de la *necesidad* características de la producción y del trabajo. La moneda

[68] *PE*, II, p. 32-33.

[69] *Ibid.*, p. 33.

puede representarse como potencia relacional, como virtualidad de superación de la escasez, solamente porque se apropia de las propiedades de la memoria y de sus relaciones intercerebrales.

El poder de producir valor sin ningún sacrificio es un privilegio de la producción de conocimientos. El corte radical que la liquidez financiera instaura entre el tiempo de producción y el tiempo de las finanzas es síntoma de la posibilidad de emancipación de la escasez y la necesidad naturales, que se inscribe en la producción de conocimientos.

Pero entonces, la evaluación pública que se expresa en la opinión no es un simple instrumento para medir los precios de los bienes financieros, sino una forma superior de organización social, de evaluación de las relaciones entre las fuerzas sociales, basada en los cuerpos-cerebros y en el conocimiento. Y como tal, debe ser organizada y pensada, en lugar de ser encerrada en el interior de la lógica exclusivamente patrimonial.

Capital y conocimientos

Por lo tanto, el conocimiento transforma la moneda de simple instrumento de la relación de intercambio a producto susceptible de acumulación. Transforma otra categoría fundamental de la economía política: el capital.

Tarde, luego de haber distinguido entre el elemento inmaterial (invención) y el elemento material de la mercancía, procede de la misma manera en lo que concierne al capital, separando lógicamente el capital material del capital intelectual o capital-invención.

> En mi opinión, en la noción de capital hay que distinguir dos cosas: 1) el capital esencial, necesario –es el conjunto de invenciones reinantes, fuentes primarias de cualquier riqueza actual–, y 2) el capital auxiliar, más o menos inútil –es la parte que corresponde a los productos nacidos de estas invenciones, que sirve, mediante nuevos servicios, para crear otros productos–.[70]

[70] *Ibid.*, I, p. 336.

Entre estas dos partes que constituyen el capital, la parte más importante para la historia es «la más mínima, la más subjetiva». Es el producto de la cooperación entre cerebros aplicada a la producción y tendiente a su mejoramiento o superación. Tal cooperación produce un conocimiento detallado del proceso existente que va a lograr desvincularse de él a través de un detalle cualquiera en el que se centrará la invención.

> En suma, lo único estrictamente indispensable para la producción de una locomotora nueva es el conocimiento detallado de las piezas de una locomotora, de la manera de fabricarlas y, en primer lugar, de la extracción de los materiales de los que están hechas. Este manojo de ideas, cada una de las cuales es una invención grande o pequeña debida a un inventor conocido o desconocido, este manojo de invenciones reunidas en un cerebro: he aquí la única porción de productos antiguos –pues esto es ciertamente un producto mental, el fruto de una enseñanza escolar– que se requiere necesariamente para la construcción de una locomotora. Lo mismo podría decirse de la fabricación de cualquier artículo.[71]

Los economistas y los socialistas, de la misma manera que confunden productos materiales y productos inmateriales, confunden el capital-invención con el capital material. El papel principal desempeñado por este último en la historia económica se explica por la capacidad de la moneda para permitir la transformación del capital-invención en capital material. La idea de capital, muy distinta originalmente a la idea de moneda, tiende, al desarrollarse, «a confundirse con ella». Es gracias a la moneda que el capital secundario ha podido aumentar y acumularse con una velocidad extraordinaria. «El capital, al devenir moneda, y la moneda, al devenir capital, han desplegado una envergadura inmensa que no podía ser prevista antes de esta fecunda confusión»[72]. Por lo tanto, la forma monetaria nos permite comprender la gran importancia del capital material en economía. Pero la moneda no obtiene esta potencia

[71] *Ibid.*, p. 334.

[72] *Ibid.*, p. 359.

del trabajo, sino del valor-relación de la memoria y de su proceso de producción y acumulación de conocimientos.

Es en el capítulo sobre el concepto de capital donde se concentra la mayoría de las críticas dirigidas a Marx, quien explica la potencia de la moneda por el trabajo sin distinguir en él aquello que remite a la división del trabajo y aquello que remite a la cooperación entre cerebros.

> ¿Es la progresión, la acumulación de capitales, realmente una ley constante de nuestra organización económica, como lo afirma Karl Marx? Y si realmente lo es, ¿tiene por causa aquella indicada por Marx, es decir, la expoliación parcial del trabajador por parte del capitalista, el no pago de una parte del trabajo del obrero, de su plustrabajo?[73]

Según Tarde, la respuesta a estas preguntas es positiva solamente si suponemos que el capital es capital material y que la creación del valor reside en el trabajo. En efecto, solo al capital material «se le puede aplicar, en cierta medida, la explicación de la capitalización por la explotación del trabajador»[74].

En cambio, si el fundamento del fenómeno económico se halla en la cooperación entre cerebros, entonces las categorías de la economía política y de su crítica, y especialmente la categoría de capital, resultan inadecuadas.

> Si recordamos que el capital esencial es la invención, reconoceremos la importancia de ese campo que consiste en estudiar las transformaciones del capital humano.[75]

«Hay bellas artes, y artes que no son bellas»

Los economistas y los marxistas no solamente ignoran la creencia y sus diferentes modalidades de expresión económica (seguridad, información

[73] *Ibid.*, p. 347.

[74] *Ibid.*, I, p. 348.

[75] *Ibid.*, II, p. 278.

y ciencia), sino también el sentir bajo su doble forma de *sensaciones puras* y *sentimientos*. Estos constituyen una fuente de invenciones, de creaciones individuales y colectivas que determinan necesidades y finalidades de la sociedad, y que, por lo tanto, determinan la valorización económica.

Según Tarde, las expresiones de la subjetividad, las potencias del cerebro-memoria, no se resuelven enteramente en creencias y deseos, en juicios y voluntades: «siempre hay en ellos un elemento afectivo diferencial que desempeña el papel activo y principal en las sensaciones propiamente dichas, y que, en las sensaciones superiores denominadas sentimientos, incluso las más quintaesenciales, actúa con una acción disimulada pero no menos esencial»[76].

El elemento afectivo y diferencial es aquello que hay de mejor compartido entre los hombres y aquello que hay de menos comunicable directamente: la existencia *preindividual*, la existencia *subrepresentativa* (o aun el elemento dionisiaco, para hablar como el primer Nietzsche).

La traducción de este elemento en algo comunicable y su puesta en común están aseguradas por las artes y, de manera diferente, por los *placeres colectivos*. Las artes y los placeres colectivos son los «grandes encantadores de serpientes de las almas», y no se limitan a sugerirles voluntades e ideas comunes, sino que ante todo «imprimen en ellas sensaciones comunes». La existencia preindividual, subrepresentativa, no solamente constituye una fuerza del individuo, sino también una fuerza de la sociedad. La importancia social del arte y los *placeres colectivos* (fiestas, teatro, placeres de la mesa y de la conversación, deporte, etc.) reside en la capacidad de poner en escena de manera diferente estas fuerzas, que, no siendo directamente comunicables, no dejan de ser energías temibles que convergen «en un odio o un amor colectivo por un gran objeto».

Solo el racionalismo más estrecho puede considerar estas fuerzas preindividuales como irracionales. Desde luego, estas nunca podrán ser representadas por las abstracciones del sujeto de derecho, del sujeto comunicacional, del sujeto racional o del sujeto productivo, pero constituyen el reservorio de creación y cambio de la sociedad, son *fermento oculto*, dice Tarde.

[76] *LCS*, p. 589-590

En la teoría de Tarde, la sociedad no se constituye como superación y sublimación del lado afectivo y diferencial. Esta comprensión del fenómeno social evita instaurar un corte entre la dimensión preindividual del ser humano y los mundos de las ideas, de los intereses y del lenguaje; entre lo que hay de no comunicable en la existencia humana y el orden político, social y lingüístico, entre el elemento dionisiaco y el elemento apolíneo.

El hecho de compartir el elemento afectivo y diferencial expresa la necesidad de una experiencia (lo unísono, el éxtasis) que se sitúa más allá de la separación entre lo individual y lo colectivo, el sujeto y el objeto, la razón y la sinrazón. La tentativa continuamente renovada de Tarde de trazar una línea de fuga entre el pensamiento liberal (individualismo) y el pensamiento socialista (colectivismo) desarrolla, por lo tanto, una concepción polimorfa de la subjetividad cuya definición no se conquista a costa de la expulsión del elemento afectivo y diferencial.

Nada más inútil en apariencia, aunque en realidad más necesario, que el lujo del arte; nada más puramente social. Nos equivocamos entonces, según Tarde, al no situarnos nunca desde el punto de vista del *amor* y la *amistad*, es decir, desde el punto de vista de la estética en su sentido original, para «juzgar el balance de las revoluciones».

> Uno no solo debe preguntarse si una de estas crisis ha entablado tantos acuerdos de ideas como los que ha roto; no solo si ha creado tantas o más solidaridades que rivalidades u hostilidades de intereses, sino también si ha hecho nacer tantas o más amistades de las que ha destruido.[...]

Es preciso también medir el progreso con el rasero del amor y la amistad, y saber descubrirlos detrás de la marcha de la fuerza-invención y sus destrucciones creadoras.

[...] *Ibid.*, 406.

Las artes

Para Tarde, el arte tiene un doble sentido. «Desde una concepción amplia, comprende todos los ejercicios de la imaginación y del ingenio humano, la invención en mil formas»[78]. El arte en general sirve para «satisfacer la necesidad de expresión inventiva o de invención expresiva». Está, por lo tanto, estrictamente vinculado a la invención, es invención misma, y como tal está presente, en proporciones bastante desiguales, en todas las actividades.

Pero entre todas las producciones del arte «están aquellas que se califican como artísticas en uno u otro sentido de la palabra, sentido que es necesario precisar»[79]. Hay, por lo tanto, «bellas artes y artes que no son bellas», como la «política, al menos tal y como la mayoría de los políticos la comprenden»; pero todas son maneras de actuar, de hacer.

Para Tarde, la estética tiene un doble papel social (incluso cuando se presenta como «el arte por el arte»): por un lado, culmina y corona las relaciones sociales, pues las artes «hacen concordar los deseos, no como la industria y el comercio, consiguiendo que cada uno de ellos sirva a los fines de los otros, sin disminuir en absoluto su desemejanza: ellas los identifican, los unen en un manojo, en un grandioso unísono, como lo hace la acción guerrera»[80]. Por otro lado, las artes añaden a las almas «algo infinitamente precioso» al hacer evolucionar la sensibilidad. Esta doble acción tiene un efecto económico directo, pues actúa sobre la formación y evolución de las «necesidades realmente sociales».

El arte puede desempeñar el papel social de adaptación y acuerdo porque tiene el privilegio de suscitar en los individuos sentimientos que desempeñan en la vida social el papel que el amor desempeña en la vida individual.

> Este placer, en efecto, que aviva y generaliza el deseo, es el placer de amar y simpatizar, de ampliar incesantemente el círculo de la simpatía y el amor; es el placer eminentemente

[78] *Ibid.*, p. 523.

[79] *Ibid.*, p. 523

[80] *Ibid.*, p. 589.

> social que se redobla al compartirse [...], el placer de un gusto basado en un juicio del gusto que se fortalece en cada quien a medida que es repetido por todos.[81]

El sentimiento del arte es un «amor colectivo y que se regocija de ser tal»[82].

La alegría social es lo propio del actuar conjuntamente, y para Tarde, el arte es una de las principales formas de acción colectiva que se expresa como tal bajo las formas aparentemente individuales. Solo un observador superficial puede ver en el diletante misántropo que degusta «cuadros, grabados, libros refinados», un placer exclusivamente personal e individual. «Pues el alma oculta de este placer es la idea de que algún día el sutil esteta, aún aislado en su propio gusto, terminará por propagarlo, por compartirlo con sus discípulos, con toda una escuela en expansión»[83].

Tarde no tiene una mirada menospreciativa, nostálgica y elitista de la naciente sociedad de consumo cultural, hecha de amateurismo y de recepción distraída, para hablar como Walter Benjamin. Ella no es una degradación de las formas de recepción del arte, sino su profunda transformación.

La segunda función fundamental del arte es declinar en comunidad social las afecciones puras de los hombres que, en sí y por sí, no son comunicables, pues constituyen lo que hay de más huidizo, singular y matizado. Esta puesta en común de las sensaciones es considerada por Tarde como una verdadera fuerza social.

> Los grandes artistas crean fuerzas sociales tan dignas del nombre de fuerzas, tan capaces de crecer y decrecer con regularidad, como las energías de un ser vivo.[84]

Los artistas son inventores y descubridores, y participan a través de esta actividad en la constitución de la subjetividad individual y colectiva.

[81] *Ibid.*, p. 527-528.

[82] *Ibid.*, p. 556.

[83] *Ibid.*, p. 445.

[84] *OU*, p. 387.

No sería difícil, según Tarde, demostrar que «toda retina» y «todo tímpano» de los habitantes de una gran ciudad han sido fabricados por generaciones de pintores, músicos, escultores, arquitectos: al combinar los elementos psicológicos de nuestra alma en los que las sensaciones dominan, los artistas agregan, a través de cada obra, una nueva variedad a la sensación del público. La sensación y la sensibilidad son, por lo tanto, productos del trabajo artístico.

> Ahora bien, al fabricarnos de este modo el teclado de nuestra sensibilidad, al extenderlo y perfeccionarlo en nosotros sin cesar, los poetas y los artistas superponen y en parte sustituyen nuestra sensibilidad natural, innata, inculta, diferente en cada uno de nosotros y esencialmente incomunicable, por una sensibilidad colectiva, semejante para todos, impresionable como tal a las vibraciones del medio social, precisamente porque nace de él. Los grandes maestros del arte, en una palabra, disciplinan las sensibilidades y, en consecuencia, las imaginaciones, las hacen reflejarse entre ellas y avivarse por su reflejo mutuo, mientras que los grandes fundadores o reformadores de religiones, los sabios, los legisladores, los hombres de Estado, disciplinan los espíritus y los corazones, los juicios y las verdades.[85]

El arte tiene una última función muy importante para la economía: estar en el origen y en la culminación de las necesidades, de las utilidades y del valor de uso. Los utilitaristas y los marginalistas se equivocan sobre un punto esencial, pues no ven que la belleza «es el presentimiento de la verdad o de la utilidad futura». Verdad y utilidad son también hijas de la potencia de lo falso que se expresa con toda su fuerza en el arte. «Lo bello es el fantasma de lo útil, así como su aparición anticipada; es su alfa y su omega»[86].

Desde el punto de vista específicamente económico, los productos artísticos comparten con los conocimientos el privilegio de poder ser apropiados de manera colectiva, de ser bienes indivisibles.

[85] *Ibid*, p. 453.

[86] *LGS*, p. 539.

Arte e industria

> En resumen, ya sea por su objetivo, ya sea por sus procedimientos, el arte es algo esencialmente social, eminentemente propio para la conciliación superior de los deseos y para el gobierno de las almas.[87]

Pero entonces, si la estética es una manera de hacer, un medio para alcanzar un fin, ¿en qué se diferencia de la industria, paradigma de la acción finalizada?

La diferencia entre el arte y la industria se debe, ante todo, al hecho de que los deseos de consumo a los que responde el arte son más *artificiales* y *caprichosos* que aquellos a los que responde la industria, y requieren una «elaboración social más larga». Los deseos para los que trabaja la industria son «constantes, regulares, periódicos y se vuelven a formar por sí solos espontáneamente sin tener que ser provocados por la visión de los objetos destinados a satisfacerlos», mientras que los deseos a los que responde el arte son «intermitentes, variables, nacen del descubrimiento de sus propios objetos».

Los deseos de consumo artístico son, aún más que los deseos de consumo industrial, hijos de la «imaginación inventiva y descubridora». Solo la *imaginación* que los ha hecho nacer puede satisfacerlos, pues, a diferencia de los deseos de consumo industrial, tienen su origen casi exclusivamente en la imaginación.

El deseo de consumo industrial *preexiste a su objeto* e, incluso si es precisado o sofisticado por ciertas invenciones del pasado, no exige a su objeto más que su realización repetida; «pero el deseo de consumo artístico *espera el acabamiento de su propio objeto*, y exige a las invenciones nuevas que ese objeto le provea la variación de las antiguas. Es natural, en efecto, que un deseo *inventado* como su objeto tenga también por objeto la necesidad misma de inventar, ya que el hábito de la invención solo podría hacer nacer y aumentar el gusto por él»[88].

[87] *Ibid.*, p. 548.

[88] *Ibid.*, p. 423.

Estas necesidades no periódicas y accidentales nacen de un *encuentro imprevisto* y requieren de un *imprevisto perpetuo* para vivir. «Se denominan amores», pues su naturaleza es esencialmente psicológica y social. El amor es una fuerza de diferenciación que consiste esencialmente en una ruptura del equilibrio. El choque del que ha nacido necesita ser reproducido por una serie continua de «pequeños descubrimientos en ausencia de los cuales se detendría rápidamente esta alegre perturbación»[89]. El amor, por lo tanto, es a la vez una fuerza de composición y de diferenciación, de acuerdo y de perturbación, de *diferencia* y de *repetición.*

Pero se puede constatar una diferencia aún más sobresaliente entre el trabajo artístico y el trabajo industrial que se refiere esta vez a la producción. En realidad, en la actividad artística *no se puede distinguir la producción del consumo*, pues el artista experimenta a su vez el deseo de consumo. Él busca ante todo complacer su gusto y no solamente el de su público.

> Además, el deseo de consumo artístico tiene la particularidad de ser aún más vivo, y el gozo que le sigue más intenso, en el productor en sí que en el simple *connaisseur*. En esto, el arte difiere profundamente de la industria [...]. En cuestiones de arte, la distinción entre la producción y el consumo va perdiendo importancia, pues el progreso artístico tiende a hacer de todo *connaisseur* un artista, de todo artista un *connaisseur.*[90]

Encontramos en el proceso de creación artística otra característica general de la invención. Si la distinción entre producción y consumo va perdiendo su importancia, entonces todo consumo es una nueva producción. Ella no se puede reproducir más que modificándose. Su proceso de difusión es también un proceso de creación. Tal como los conocimientos y al contrario de las mercancías, los productos artísticos no se destruyen en su consumo. Algunas décadas más tarde, Walter Benjamin llegará a conclusiones similares partiendo de la relación entre invención y repetición en la actividad artística en la época de la reproductibilidad técnica[91].

[89] *Ibid.*, p. 561.

[90] *Ibid.*, p. 423.

[91] La técnica del cine, como la del deporte, implica la participación del espectador como «*connaisseur*», como «experto». El cine (pero también la prensa y el deporte) determina

Después de haber definido estas diferencias, Tarde establece una relación muy profunda entre arte e industria: «la nitidez de distinciones» entre arte e industria no impide «la continuidad de transiciones»[92].

La industria, en efecto, revela ser la condición del desarrollo de la actividad artística y, de forma más general, de la fuerza-invención, pero a condición de suponer que el trabajo que implica es aquel de la memoria. A medida que la industria se desarrolla, hace que el trabajo sea maquinal, y de este modo las tareas industriales pierden el carácter vinculante de los oficios de antaño. Pero si bien las transformaciones gigantescas de la industria han hecho perder al trabajo su *encanto atractivo*, le han hecho perder igualmente su *peso fatigante*.

> Es preferible hacerlo maquinal que hacerlo bestial, pues la máquina es una obra humana y espiritual ante todo. Y, de hecho, una actividad maquinal se compagina bastante bien con una alta espiritualización, mientras que el hombre grosero y robusto en exceso es incapaz del esfuerzo mental.[93]

El desarrollo de la industria arranca del campo a los hombres para empujarlos hacia la «hipertrofia de las ciudades», que favorece el «desarrollo del sistema nervioso a expensas del sistema muscular». La industria, incluso en sus formas de actividad más estandarizadas, tiene como objeto no el gasto *energético* de los hombres, sino su fuerza *psicológica*. Es la fuerza-invención de la memoria y de la cooperación entre cerebros la que está en el centro de la valorización, lo que distingue radicalmente la industria del trabajo de los esclavos.

Solo la distracción de la memoria respecto de la acción finalizada, que paradójicamente el maquinismo hace posible a escala masiva, puede dar

---

un movimiento de transformación cultural en el que la diferencia entre actor y público tiende a perder su carácter unilateral. Esta diferencia solo es «funcional y discurre de distinta manera en distintas circunstancias. El lector siempre está dispuesto a pasar a ser un escritor». Walter Benjamin, «La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica», *Discursos interrumpidos I. Filosofía del arte y de la historia*, traducción de Jesús Aguirre, Buenos Aires, Taurus, 1989, p. 40.

[92] *LGS*, p. 549.

[93] *Ibid*., p. 559.

cuenta de la siguiente afirmación de Tarde: «Nada es más favorable a la realización artística que esta transformación de los temperamentos»[94].

Del propio exceso del industrialismo saldrá entonces, quizás, la cura para el mal, pues libera precisamente la memoria, la fuerza afectiva. De forma más general, el arte debe interesar al economista ya que la invención, fundamento del fenómeno económico, encuentra aquí su paradigma.

La sed de invención que se alimenta de otras invenciones, motor de la economía del conocimiento, se expresa ante todo en el arte, pues allí el agenciamiento de la variación y el agenciamiento de la diferencia son más libres que en la producción económica. Al analizar la producción estética podemos descubrir, por lo tanto, las leyes que gobiernan cualquier proceso de creación, es decir, las leyes de la *contingencia* y del *acontecimiento* que hacen la historia. El arte nos muestra de manera paradigmática que en el fondo de la invención nunca hay necesidad, sino lo imprevisible, lo virtual y lo inútil.

> Es el inventor, es el creador quien hace progresar, a condición de que su imitación sea seguida. Ahora bien, el arte tiene por naturaleza precisamente ser la invención ininterrumpida. Es el arte lo que tenía en mente cuando decía que solo la imaginación llevará a cabo la salvación de la humanidad.[95]

A medida que la actividad industrial misma se descubre como expresión de la fuerza de invención y que las necesidades que ella satisface pierden toda naturalidad, los principios de la producción de lo nuevo tienden también a gobernar el dominio de la acción finalizada.

Para Tarde, el progreso de toda civilización consiste en una especie de estetización de la economía y de la sociedad. Por un lado, en cuanto las necesidades son cada vez más artificiales, la economía se inspira en las formas de reproducción y de socialización artísticas para producir y vender, como lo afirman hoy en día las teorías del capitalismo cultural. Por otro lado, esta estetización no es una «simple colonización del

[94] *Ibid.*, p. 559.

[95] Carta de Tarde a F. Turati, 24 de noviembre de 1886, *Revue d'histoire des sciences humaines*, no. 3, 2000, Presses universitaires Septentrion, p. 29.

mundo vivido» efectuada por la economía, sino, más profundamente, la expresión de un progreso moral y social más grande, pues ella se dedica a «elaborar las impresionabilidades individuales en el sentido de su originalidad más compleja y a la vez de su más grande socialidad»[96].

La economía no puede integrar la invención y sus leyes sin ser contaminada a su vez por lo que se expresa en la estética: el deseo de amor y la simpatía, que son el fundamento de la cooperación.

También podríamos ver en la estetización de la economía y de la sociedad la lógica social que se metamorfosea en una «lógica de la sensación»; podríamos leer allí una tendencia a través de la cual los hombres buscan, más allá del acuerdo moral y del acuerdo lógico, un acuerdo entre seres sensibles, entre seres sintientes. La lógica económica de finales del siglo XIX está dominada aún por la necesidad, busca la «exención del dolor y no la adquisición de la alegría: pero el progreso epicúreo de la civilización tiende a hacer desaparecer esta singularidad y a revertir el orden indicado»[97].

La necesidad de entretenimiento y la amistad

La necesidad de entretenimiento tiene, como el arte, un fin social: expresar y organizar el placer y las relaciones simpáticas (la amistad) en la cooperación entre cerebros. Esta necesidad está «casi necesariamente vinculada a la necesidad del arte, forma social también de necesidades de placeres de otro orden»[98].

En primer lugar, hay que distinguir la necesidad de entretenimiento, forma social y colectiva del placer, de su forma individual: la dicha. «Estar contento es disfrutar del placer en casa de uno, solo con su mujer y sus hijos, en su mesa familiar estrecha y sobria, sin otro espectáculo que el de sus campos y sus rebaños»[99].

La necesidad de entretenimiento («pasión por el teatro, circo, hipódromo, corrida de toros, tragedias, comedias, óperas, cenas suntuosas,

[96] *LGS*, p. 595.

[97] *PE*, I, p. 248.

[98] *LGS*, p. 445.

[99] *Ibid.*, p. 445.

festines, bailes, arte de la conversación y búsqueda del espíritu») es muy característica de la vida social, y todas las veces que alcanza cierto grado de intensidad y difusión, se expresa a través de placeres compartidos.

> Ahora bien, si buscamos el carácter común de estas diversas manifestaciones de la necesidad de entretenimiento, veremos que todas consisten en placeres colectivos, en disfrutes cuyo principal atractivo, para el número más o menos considerable de hombres que los disfrutan, es disfrutarlos conjuntamente.[100]

La sociedad no solo es solamente un tejido de intereses, ni un manojo de creencias. Es, «ante todo, un entrelazamiento de sentimientos simpáticos». El «fin social por excelencia» no consiste en una especie de «benthamismo inconsciente», sino en la voluntad de «aumentar la cantidad de sentimientos afectuosos y de disminuir la de los sentimientos odiosos». Así, las manifestaciones de la cultura de masas no corresponden a los principios del individualismo utilitarista, sino que expresan «la forma eminentemente social» de la necesidad del placer, que es necesidad de acuerdo entre las fuerzas, de reparto y de comunión de las potencias del corazón. Hay, en las fiestas públicas, una metamorfosis y un eco del unísono dionisiaco.

> ¿Y qué son las fiestas? Son el procedimiento soberano a través del cual la lógica social de los sentimientos ahoga y resuelve todos los desacuerdos parciales, enemistades privadas, envidias, menosprecios, oposiciones morales de toda clase, en un inmenso unísono formado por la convergencia periódica de todos estos sentimientos periódicos.[101]

Lo que la escuela de Frankfurt[102] y la sociología contemporánea denominan «industria cultural» se basa, por lo tanto, en el deseo de

[100] *Ibid.*, p. 443.

[101] *Ibid.*, p. 445.

[102] La escuela de Frankfurt es el ejemplo mismo de la tendencia paranoica del marxismo: el cine, las cantinelas, el automóvil, la radio, el jazz, la casa individual, las tiras cómicas, la cultura, la edición, etc., todo lo que le da encanto y a la vez infortunio a nuestras vidas son,

compartir sentimientos simpáticos y la voluntad de expandir estas relaciones entre iguales a círculos de hombres cada vez más amplios. La necesidad de entretenimiento solo puede convertirse en objeto de la estrategia de valorización de las industrias del entretenimiento porque expresa la potencia de esa forma particular de *amor* que es la *amistad*.

> La necesidad misma de entretenerse, que la urbanización de la vida desarrolla tan desmesuradamente, es una prueba del progreso de la simpatía en el transcurso de la civilización.[103]

La teoría social de Tarde no es una teoría de la dominación. El progreso social se explica también, y sobre todo, a partir de la acción positiva de las fuerzas. Es preciso invertir las prioridades, nos sugiere Tarde, y ocuparse de los deseos, las creencias y las pasiones que los individuos expresan en sus relaciones como pares. «Ocupémonos más bien de las transformaciones sociales de la amistad y los otros sentimientos simpáticos»[104].

La amistad siempre ha estado en el centro de las reflexiones éticas desde la Antigüedad. Aquí, Tarde propone hacer de ella el instrumento de análisis de la dimensión ético-política de la modernidad, en la que el círculo donde ella se despliega no está limitado, como en toda sociedad antigua, a las aristocracias, sino que tiende a confundirse con la humanidad entera.

---

para Adorno y Horkheimer, medios para «obstruir todos los sentidos» del proletario entre la salida y la entrada a la fábrica. Los marxistas describen un poder de alienación totalizante del cual únicamente ellos se librarían. Hans Jürgen Krahl se preguntaba respecto a Marx: ¿cómo es posible que mientras que todo el mundo se pasea con su «falsa conciencia» en la cabeza, Marx haya podido escribir *El capital*? ¿De dónde extraen su crítica Adorno y Horkheimer? O bien esta es una facultad compartida por todo el mundo o bien nadie la posee. ¿O acaso debemos hacer una excepción con la escuela de Frankfurt? Si no se presupone la existencia de las relaciones cooperativas y simpáticas, de una fuerza-invención y de una fuerza-imitación que no coinciden automáticamente con el poder, ¿cómo explicar que veinte años después de la publicación de la *Dialéctica de la Ilustración*, y un año después de su reedición, millones de personas nacidas bajo la influencia de la «industria cultural» hayan podido criticarla y rechazarla, e inventar algo nuevo incluso sin poner *un* pie en una fábrica (el único lugar donde uno puede liberarse de la mistificación de la falsa conciencia, pues allí hay a la vez explotación y cooperación)? Misterios de la dialéctica.

[103] *LCS*, p. 442.

[104] *Ibid.*, p. 436.

Toda teoría de la dominación, es decir, toda crítica, ignora «el hecho más general que la historia humana nos revela: *el crecimiento continuado del grupo social en extensión y en profundidad*. En profundidad, por la caída de las barreras que separan las clases, las capas superpuestas del grupo; en extensión, por la caída de las fronteras que separan los grupos vecinos, poco a poco fundidos y asimilados, o anexados a un Estado conquistador. Es una tendencia más que un hecho, pero se realiza tanto mejor, pese a retrocesos o interrupciones fortuitas, cuanto que las fuerzas realmente vitales de la sociedad presentan un juego más libre. Ella se nos presenta siempre como un corolario de las leyes de la imitación»[105].

La ampliación del público en la modernidad, tanto artística como moral, se debe a la ampliación del círculo de los iguales, es decir, al rechazo de aquello que las sociedades antiguas presuponían: «la desigualdad aceptada y reconocida». La democracia es un régimen político que organiza sujetos no solo jurídicos, sino también pasionales, afectivos. Las libertades, lejos de ser solo políticas, conciernen primero a las pasiones, y especialmente a las pasiones simpáticas.

> En tiempos de democracia, la supresión, si no de la desigualdad, al menos de todas las demarcaciones que la señalan, tiene el excelente efecto de extender para cada ciudadano el círculo en el cual le es dignamente lícito elegir sus conocimientos, sus amigos. Hay más oportunidades para que sus amistades se basen en una elección personal y libre.[106]

Tarde está lejos de tener una visión ingenua y resueltamente optimista sobre el despliegue de la vida urbana. Su teoría explica perfectamente la formación de nuevas élites, de nuevas desigualdades. Pero estas nuevas élites y estas nuevas desigualdades se constituyen a partir de una tendencia a la socialización de la relación entre pares que es tan fuerte como la producción de desigualdades.

Ocuparse de las metamorfosis del amor y la amistad no significa ocuparse de la superestructura, sino de los cambios de gustos, pasiones,

[105] *Ibid.*, p. 407.

[106] *Ibid.*, p. 412.

sensibilidades y relaciones unilaterales o recíprocas que ellas segregan. Las transformaciones de la vida moderna están estrictamente vinculadas no solamente a las transformaciones de las relaciones de poder y a las relaciones de producción, sino también a las transformaciones de la manera de amar y ser amado. La movilidad que deriva de la caída de las barreras de clases y de las fronteras de grupos tiene una fuerte incidencia en la constitución de las pasiones, y viceversa. El unísono festivo es una fuerza democrática, de la misma forma en que el carnaval es el crisol, como lo recuerda magníficamente Bajtín, de nuevas actitudes respecto a la lengua, al tiempo, al cuerpo, al poder, actitudes constitutivas de la subjetividad moderna. Tarde no comprende por qué los marxistas, que «buscan reemplazar la fraternidad de la religión por la del socialismo», nunca se ocupan del amor y la amistad. La teoría política integra las pasiones como válvula de escape, como límite negativo de su organización. Pero ¿acaso ellas no tienen en sí mismas una historia política subterránea pero potente?

Según Tarde, el paso del feudalismo a la modernidad no es comprensible si se pasan por alto las transformaciones de las pasiones. No solo las relaciones políticas en el feudalismo se caracterizan por vínculos personales de subordinación, sino también las relaciones amorosas y las relaciones de amistad, pues ellas implican a las «personas en el sentido social antes que en el sentido natural de la palabra».

La sociedad cristiana de la Edad Media no se cimentaba en el amor y la amistad, a pesar de las cortes de amor[107] y la galantería, sino en «cuatro tipos de vínculos esencialmente religiosos: el sentimiento de la fraternidad entre fieles, el sentimiento de la fraternidad corporativa entre colegas, el sentimiento de la fidelidad conyugal y aquel de la fraternidad feudal»[108].

Estos amores eran obligatorios en el sentido en que las personas se amaban «sin importar cuáles fueran las antipatías naturales entre ellas». Con el inicio de la tendencia a ampliar los círculos de iguales en el Renacimiento, «la relación de cofrade a cofrade cambió mucho sentimentalmente: aún se elegía a los amigos entre los cofrades, pero se les

[107] Las cortes de amor fueron unos tribunales que existieron desde el siglo XII al XIV en Europa, principalmente en Provenza y Cataluña, para dirimir las contiendas entre trovadores, así como las cuestiones de galantería y todo lo relacionado con el amor. [N. del T.]

[108] *Ibid.*, p. 436.

ama en cuanto amigos, libremente elegidos con una facultad de elección más vasta. Por una razón análoga, las relaciones entre los amos y los sirvientes, los patrones y los obreros tuvieron que desnaturalizarse»[109].

La desterritorialización, el reemplazo de relaciones personales por «relaciones naturales», atañe también a las pasiones.

¿Ha disminuido la fuerza del sentimiento, del afecto, con el progreso de la civilización? ¿Están las pasiones unilateralmente sometidas al proceso de racionalización, al cálculo, a la lógica de los intereses? No, responde Tarde.

Así, contrariamente a toda teoría que no vería en el desarrollo de la vida urbana más que anomia, la urbanización de las sociedades no se traduce en un «déficit de la fuerza de amar». En la lógica de Tarde, sería cierto más bien lo contrario. Lo que se ha perdido en intensidad, se ha ganado en extensión, y de todos modos los «campesinos en general se aman mediocremente fuera de la familia». El nomadismo es una expresión del amor y la simpatía.

> Quizás estos cambios tan frecuentes de amos, de patrones, de camaradas y de amigos, de residencias y de profesiones, revelan menos tenacidad en las afecciones; pero, por otro lado, ¿no demuestra esta facilidad para forjar rápidamente nuevas amistades una facultad de amar más amplia y flexible?[110]

¿Por qué el amor y la amistad, que desempeñan un papel tan esencial y fundamental en la vida individual de cada persona, no desempeñarían ningún papel en la vida social? ¿Serían improductivas las actividades que ocupan la mayor parte de nuestra actividad psíquica, ya sea despierta o no?

Como lo ha señalado René Schérer, esta estética es más una estética de la creación que una estética de la producción y el consumo de obras de arte[111].

[109] *Ibid.*, p. 437.

[110] *Ibid.*, p. 438.

[111] Orientación profunda del arte contemporáneo, expresada magníficamente por Beuys.

V
La memoria social: representaciones y creencias

> Es innegable que no todo el tiempo pasa con la misma velocidad y según el mismo ritmo. Y no solo el tiempo individual, no solo el tiempo personal. Eso quedó claro después de Bergson, y precisamente allí radica su descubrimiento de la duración. Sino incluso el propio tiempo público, el tiempo de todo un pueblo, el tiempo del mundo. Tenderíamos a preguntarnos si el propio tiempo público no recubre solamente, no mide solamente, no sobreentiende solamente una duración propia, una duración pública en sí misma, una duración de un pueblo, una duración del mundo. Y esto es lo que haría un sociólogo, si esas personas fueran capaces de encontrar el punto de interés.
>
> CHARLES PÉGUY

Memoria y trabajo

Tarde elabora una teoría de la creación que introduce la memoria y la actividad cerebral en la explicación del fenómeno económico y social[1]. Ahora debemos ver cómo la imitación y la invención, origen y fundamento del fenómeno económico, son asimilables a la actividad de la memoria, cómo proceden de esta y contribuyen a constituirla y a desarrollarla.

Entre 1870 y 1914 asistimos a un desarrollo y a una renovación de los estudios y las investigaciones alrededor de la memoria, el cerebro, la psique, los flujos de conciencia. Proust, Joyce y Svevo en literatura,

[1] «La función cerebral, el espíritu, se distingue de las demás funciones en que no es una simple adaptación a un fin preciso por un medio preciso, sino una adaptación a fines múltiples e indeterminados que deben ser precisados más o menos fortuitamente por el medio mismo que sirve para perseguirlos y que es inmenso, a saber, la imitación del afuera. Este afuera infinito, este afuera *pintado*, *representado*, *imitado* por la sensación y la inteligencia es ante todo la naturaleza universal que ejerce sobre el *cerebro*, y después sobre el *sistema muscular* del animal, una sugestión continuada e irresistible; pero luego, y sobre todo, es el medio social». *LI*, p. 73.

Bergson y William James en filosofía, Ribot, Wundt y Freud en psicología, los primeros cineastas que manipulan la materia misma de la memoria (los flujos de imágenes) permiten ver cómo el tomar en consideración la actividad cerebral y los flujos de conciencia cambia la concepción del sujeto, de sus facultades y del mundo en que vive. Estas investigaciones sobre la memoria acompañan o anticipan una transformación radical de la manera de vivir y concebir el tiempo.

Esta profusión intelectual alrededor de la memoria solo afectó a la ciencia económica de manera marginal. El marxismo se reveló absolutamente impermeable a este debate, manteniéndose fiel a los conceptos de trabajo y cooperación heredados del siglo XVIII. Hacer de la actividad cerebral y de la cooperación entre cerebros las fuerzas de creación y constitución del fenómeno económico como lo hace Tarde, implica una crítica de la categoría económica y filosófica de trabajo. Si bien el concepto de trabajo nace con la modernidad, son el idealismo hegeliano y sobre todo el materialismo marxiano los que lo entronizan como *praxis*, como actividad constitutiva del mundo.

Marx pretende trasladar las fuerzas de constitución de la sociedad del espíritu hacia la materia. A diferencia de Hegel, el sujeto de la historia no es actividad ideal, sino sensibilidad, actividad material. Marx ve en la descripción del todo que proviene de la filosofía hegeliana, en su dialéctica inmanente del sujeto y el objeto, en la creación continua del Espíritu, el movimiento inverso de constitución del mundo. Como todos los materialistas que lo precedieron, Marx no quiere reconocer como real sino aquello que es sensible; pero este sensible, estático para cualquier otro materialismo, para él es dinámico, histórico. Es acción, potencia de transformación.

A partir de la filosofía clásica alemana, el autor de *El capital* busca insertar la actividad del espíritu y su libertad (Hegel) en la materia (Feuerbach), en la necesidad; busca introducir la praxis creadora del *trabajo vivo* en el *trabajo muerto*[4]. Pero ¿hemos salido acaso de la dialéctica del amo y el esclavo? Trabajo vivo y trabajo muerto no se relacionan el uno con el otro más que por la negación. Cada término de la relación es aprehendido como «todo lo que el otro no es»: el trabajo vivo es

[4] Para las aporías de esta tentativa marxiana de invertir el idealismo, ver Giovanni Gentile, *La philosophie de Marx*, París, TLR, 1995 (escrito en 1899).

la negación del capital, *Nicht-Kapital*, dice Marx en los *Grundrisse* tomando un atajo impresionante[3].

La diferencia no es solamente negativa, sino que implica, de la misma manera que en Hegel, un todo, el capital, que es su presupuesto implícito. Las relaciones son, por lo tanto, interiores al todo, de manera que las diferencias solo podrán ser pensadas como contradicciones. En la dialéctica del amo y el esclavo, como en la del capital y la clase obrera, las fuerzas ya están sometidas. No puede haber, por lo tanto, una creación verdadera, un verdadero comienzo absoluto. El movimiento y la creación prometidos por la dialéctica se revelan como un círculo vicioso que solo podrá producir aquello que ya estaba dado en el origen: el movimiento trascendental del capital y de su propia valorización.

La dialéctica es una filosofía de la identidad en la que, según las palabras de Tarde, «todo regresa a lo mismo en el desarrollo ilusorio e inútil de realidades». La imposibilidad de salir del capital partiendo del trabajo se debe precisamente a aquello que parece constituir su dinámica, su movimiento: la dialéctica.

Pero según Tarde, la invención (y la cooperación), al menos en su origen, al menos por un corto instante, se produce, antes de recaer en las oposiciones, repeticiones y adaptaciones sociales, en una dimensión, en un sentido extrasocial, ahistórico. No es interna al todo, ya que se constituye en una relación con el afuera, lo virtual. La invención atraviesa el todo al crear su propio plano de inmanencia, una multiplicidad diferencial que cada vez desplaza y redefine la totalidad. En la filosofía de lo virtual, las diferencias no son siempre y exclusivamente contradicciones como necesariamente lo son en Marx y Hegel[4]. Es la razón ontológica por la cual la economía política considera la invención, la ciencia, la creación, como externalidades.

[3] El operaísmo italiano piensa el «trabajo vivo» como ontología política de la clase obrera. Pero su definición ontológica (*Nicht-Kapital*) siempre es una negación. Este marxismo ofrecerá una dialéctica (luchas/desarrollo) más rica que la del marxismo ortodoxo, pero de todos modos una dialéctica.

[4] «Cuando una nueva idea, cuando un nuevo fin hace su aparición en un espíritu o en una nación, esa idea o esa tendencia se muestra, al comienzo, en estado de indiferencia lógica o teleológica con las ideas y necesidades establecidas. Es solamente más tarde que revelará ya sea la contradicción, ya sea la confirmación que proporciona a estas [...]». *LGS*, p. 234.

La trampa de la dialéctica, según Giovanni Gentile, se ha cerrado sobre el marxismo y lo ha asfixiado[5]. Si no se puede salir de la dialéctica a través del trabajo, ¿se puede diseñar una nueva imagen del pensamiento y del mundo a través de la invención y la creación, como propone Tarde?

La filosofía de lo virtual: una teoría no dialéctica de la creación

Para Tarde, la invención es la encarnación social del «sistema de la diferencia». Es alrededor del concepto de *diferencia* que el encuentro entre Tarde y Bergson, entre una teoría social y una ontología de la memoria, se puede efectuar. Tarde pone el acento sobre la diferencia como *sentir* que no remite de entrada –a la manera de Condillac o de Feuerbach– a los *sentidos* y a las *sensaciones*, sino a la diferencia. Para comprender la distinción entre sentir y sensaciones, a través de la cual Tarde critica las concepciones de la subjetividad en la economía política y el marxismo, podemos referirnos de forma útil a la distinción spinoziana entre *affectio* y *affectus*, entre afección y afecto, sobre la que Deleuze insistió recientemente. La afección lleva consigo una representación de lo que me afecta, mientras que el afecto es un «modo de pensamiento no representativo». En el amor o la esperanza existe una idea de la cosa amada o esperada, pero «la esperanza en cuanto tal, el amor en cuanto tal, no representan nada». Al mismo tiempo que nuestro espíritu es afectado (impresionado, diría Tarde) por una sucesión de ideas y representaciones, también es afectado por un régimen de variación continua del sentir que no es del mismo orden. Paralelamente a la sucesión de las ideas se produce en nosotros una «variación, un aumento-disminución de la fuerza de existir o de la potencia de actuar» que expresa el paso de un estado a otro. El afecto constituye entonces una especie de «línea melódica» de la variación de la *vis existendi* o *potentia agendi*.

[5] La última frase del estudio sobre Marx llevado a cabo por Gentile, quien se convertirá en «el» filósofo del fascismo italiano, contiene a la vez una oscura profecía y un deseo malicioso: «Si algunas de las ideas más importantes del hegelianismo pueden penetrar en los espíritus debido al atractivo que ejerce el nombre de Marx, ¡entonces deseémosle buena suerte al *marxismo*!». Giovanni Gentile, *La philosophie de Marx*, op. cit.

Para Tarde, como bien lo sabemos, las expresiones de la subjetividad no se resuelven enteramente en creencias y deseos, en juicios y voluntades. Siempre hay en ellos un elemento afectivo y diferencial, el sentir puro, que desempeña el papel activo y principal. Creencia y deseo, las dos potencias del alma tardeana, son la bifurcación o –según otra definición de Tarde– la doble virtualidad del sentir puro[6], es decir, del «elemento afectivo y diferencial del espíritu». El sentir puro se define así porque está purificado, en derecho, de las voluntades y los conocimientos. El sentir puro, «desnudo, libre aún, por hipótesis de todo juicio y de toda volición, de toda creencia y de todo deseo», es a la vez distinto e indisociable de las fuerzas psicológicas, pues se manifiesta siempre ya «capturado por las aptitudes constitutivas del sujeto», la aptitud para afirmar o negar (creencia) y la aptitud para retener o repeler (deseo)[7].

El sentir puro, por lo tanto, no remite primero a las sensaciones, a las ideas y a las representaciones, modo de existencia *personal* y *actual*, sino a la experiencia de la variación de la potencia de *imprimir* y *recibir la impronta* de deseos y creencias de otros espíritus, modo de existencia *impersonal* y *virtual*. Sentir es, entonces, experimentar estas diferencias, estas variaciones, estos aumentos-disminuciones de la potencia de existir[8]. Es en este sentido que se deben comprender

[6] A propósito del concepto de «sentir puro», Tarde precisa: «No es sino una manera de expresarme, y no se querrá inferir de allí que me estoy pronunciando sobre la posibilidad de una vida psíquica independiente de los órganos. Busco, después de Kant, el aporte propio del sujeto, eso es todo». *OU*, p. 183. «Se trata de ver que todos los fenómenos sociales tienen como causas elementales acciones intercorporales y acciones intermentales, que la sociología abarca la totalidad compleja de estos dos tipos de acciones, pero que las acciones intermentales explican las acciones intercorporales, y son las únicas que permiten formular leyes sociológicas generales [...]. Pero de nuevo es preciso observar que lo intermental supone lo intercorporal. Toda acción intermental, incluso producida por los medios más refinados como las cartas, los comunicados, los libros, solo puede funcionar mediante una acción intercorporal a distancia en que el alcance del sentido ha sido simplemente prolongado a través de medios técnicos». Gabriel Tarde, *Écrits de psychologie sociale*, Privat, p. 116 y 118.

[7] *MB*, p. 114.

[8] Ahora la «psicología» también distingue entre los «afectos categoriales» (ira, tristeza, felicidad) y los «afectos de vitalidad», es decir, entre las sensaciones y el «sentir puro». Los afectos de vitalidad son intensidades impersonales medidas por «gradientes», y «son mejor aprehendidas por términos dinámicos, cinéticos, tales como "agitación", "desvanecimiento", "fugaz", "explosivo", "crescendo", "decrescendo", "estallido", "dilatado", etcétera [...]; en

las siguientes afirmaciones de Tarde: existir es diferir, sentir es esencialmente diferenciar[9].

Por lo tanto, lo sensible es, como en Marx, aquello que es real. Pero ese real, ese sensible, es «diferencia». El sentir puro no está limitado por la representación y la sensación. Es virtualidad, potencia de variación y de diferenciación continua de la *vis existendi* o *potentia agendi.*

Para Bergson, la diferencia es el tiempo. Lo que se distingue, lo que se diferencia de manera inmanente es el tiempo, la duración. El tiempo tiene el privilegio de expresar una diferencia que no necesita, como la dialéctica del Espíritu y del capital, de una identidad previa. El tiempo es la diferencia absoluta, el perpetuo «distinguirse», la diferencia que va difiriendo. Lo que distingue el método de la filosofía de lo virtual de la dialéctica tanto hegeliana como marxiana es la manera de comprender la diferencia, el sentir y el tiempo.

Los pensamientos de Bergson y de Tarde también se encuentran alrededor del concepto de virtual que abre a una concepción no idealista y antidialéctica del espíritu. Lo virtual es lo realmente distinto del cuerpo, sin constituir por ello una existencia separada e independiente. Lo virtual es la diferencia misma, el tiempo o el sentir, que constituye la parte inefectuable e incorporal de la acción (del cuerpo).

Para Tarde, el problema de la psicología ya no es, como en Maine de Biran, oponer la lógica del esfuerzo (*conatus*) al «sensualismo» de Condillac, al *a priori* kantiano y al utilitarismo de los moralistas ingleses. El escollo de la psicología de finales del siglo XIX está representado por el concepto de *recuerdo*, es decir, de lo virtual. La contribución fundamental de Bergson y de Tarde a la renovación de una filosofía de la fuerza y del deseo que hunde sus raíces en el Renacimiento reside precisamente en la teoría del recuerdo, de lo virtual.

---

toda psicología cercana a la experiencia debe prestarse una estrecha atención a las múltiples "formas de sentimiento" inextricablemente involucradas en todos los procesos vitales, tales como respirar, sentir hambre, eliminar, caer dormido y salir del sueño, o *sentir el ir y venir de emociones y pensamientos*». Daniel Stern, *El mundo interpersonal del infante. Una perspectiva desde el psicoanálisis y la psicología evolutiva*, traducción de Jorge Piatigorsky, Buenos Aires, Paidós, 1991, p. 75-76.

[9] *MB*, p. 92.

Las teorías de la diferencia y de lo virtual de Bergson y de Tarde convergen en la constitución de una teoría de la memoria. Tanto para el uno como para el otro, la memoria es aquello que a la vez produce, conserva y acumula la diferencia (o el tiempo). Es a partir de la diferencia (del tiempo) y de la memoria que el problema del cuerpo y del espíritu, de su distinción y su unión, debe ser planteado. Es a partir de la memoria y de la diferencia que el poder de creación y repetición de los hombres y del ser vivo puede ser aprehendido.

La psicología económica y la sociología de Tarde son, por lo tanto, teorías de la constitución del tiempo (de la diferencia) a través de sus potencias de diferenciación y repetición.

Antes de introducir la descripción de la memoria social en Tarde es preciso desembarazarse de un contrasentido que la sociología moviliza desde comienzos de siglo sobre la filosofía de lo virtual. Pierre Bourdieu reprocha a la filosofía de la diferencia o de lo virtual que exalte la potencia de creación y pase por alto la fuerza de conservación y reproducción de la institución, que privilegie la potencia de lo constituyente y pase por alto el poder de lo constituido.

Bourdieu parece confundir la invención y la creación, en cuanto comienzo, absoluto con el acto puro. Asimila la filosofía de lo virtual a aquello que Tarde denomina, con un toque de desdén, el creacionismo. La crítica bergsoniana del idealismo apunta precisamente a esta concepción de la invención como acto puro, «un *fiat* arbitrario, una verdadera creación *ex nihilo*». Y Tarde empalma: la invención nunca es *ex nihilo*, sino siempre *ex alio*.

El problema, tanto para Tarde como para Bergson, es más bien definir qué relación mantiene la memoria con el hábito, es decir, describir el esfuerzo que la fuerza virtual de creación debe ejercer para insertarse en la necesidad. Se trata de comprender cómo el cuerpo y el espíritu ponen en juego su pasado (hábitos, recuerdos, afectos, lenguaje, representaciones, etc.) –que ya no actúa– con miras a la acción futura. Lo que Bergson y Tarde denominan la vida es precisamente la *libertad*, lo *imprevisible*, la *diferencia* que se inserta en la necesidad y que la *vuelve a su favor*. La preparación de lo que será no puede llevarse a cabo sino a través de la utilización de lo que ha sido. El ser vivo representa cierta suma de virtualidades que se introducen en la necesidad, es decir, cierta

cantidad de acciones posibles que, para actualizarse, explotan los automatismos, los hábitos, la materia, subordinándolos a su desarrollo.

La memoria social

A través de la obra de Maurice Halbwachs, la escuela durkheimiana ha intentado pensar una teoría de la memoria social donde Bergson es el adversario explícitamente definido. En el concepto de memoria social o colectiva, Halbwachs pone el acento sobre el segundo término del sintagma. Somos reconducidos así a la crítica tardeana de los conceptos de lo social y lo colectivo, cuyas grandes líneas trazamos en los capítulos precedentes. Halbwachs, como Durkheim, presupone lo que es preciso explicar: la similitud mental entre los individuos de un grupo que hace posible por sí sola la constitución de una memoria colectiva. En la crítica de Halbwachs a Bergson encontramos numerosos y recurrentes contrasentidos[10] que se refieren precisamente al concepto

[10] Los contrasentidos son tan numerosos que nos limitaremos a enumerar aquellos que tocan más directamente la dimensión «social» de la memoria bergsoniana. Halbwachs puede proveer una interpretación idealista de la teoría de Bergson porque supone que su fundamento es privilegiar, al separarlos, lo «moviente» sobre lo «inmóvil», la intuición sobre el intelecto, el espíritu sobre el cuerpo. Halbwachs parece pasar por alto que la filosofía bergsoniana es una filosofía de la acción. La pregunta que Bergson se plantea es saber cómo el espíritu prepara, amplía, aumenta la potencia de actuar del cuerpo al introducir una posibilidad más amplia de indeterminación y por lo tanto de elección. «Memoria, imaginación, concepción y percepción, en fin, generalización, no están allí por nada, por placer», como parece suponer Halbwachs, sino por la acción. El espíritu, las afecciones, la inteligencia no tienen una función «contemplativa», sino que expresan una potencia de actuar. Si Bergson opone lo viviente a lo inerte, el cuerpo al espíritu, es para luego captar mejor su unión. Por un lado, la materia y el espíritu se oponen, por otro lado, contribuyen juntos al desarrollo de la potencia de actuar, «verdadero principio» de la filosofía bergsoniana. Sin el cuerpo, sin el lenguaje, sin la «fabricación», sin las instituciones, sin la sociedad, la memoria nunca habría sido algo diferente a una simple virtualidad, afirma Bergson. *Materia y memoria* fue escrito para determinar el papel del cuerpo, «su lógica» específica en la vida del espíritu. Una vez que el cuerpo es excluido de la teoría de Bergson, como lo hace Halbwachs de manera radical en *La memoria colectiva* (Prensas Universitarias de Zaragoza, 2004, traducción de Inés Sancho-Arroyo), la memoria es solamente flujo de conciencia, *stream of thought*, diferencia pura. En Bergson, por el contrario, la conciencia espiritual siempre es inseparable de la memoria corporal. La conciencia se deduce ontológica y ontogenéticamente de la materia, del cuerpo y de su potencia de actuar. En la

de memoria. Halbwachs pone en discusión la existencia misma de la memoria mental, de la memoria por imágenes, de la memoria virtual. A la pretendida memoria individual bergsoniana, Halbwachs opone la memoria colectiva, de manera que los recuerdos se conservan afuera, en los grupos, en el lenguaje, en la familia.

Bergson y Tarde se cuidan bien de negar el papel que Halbwachs asigna a estas instituciones como dispositivos sociales de la memoria. Ellos se limitan a señalar que los «marcos sociales de la memoria» (la lengua, la familia, los grupos, los ritos, etc.) que conservan nuestros recuerdos existen, como nosotros, y como todo lo que vive, *en el tiempo*.

En *Los marcos sociales de la memoria*[11], el lenguaje es presentado como la primera institución que conserva el pasado. Pero ¿bajo qué condiciones el lenguaje funciona como memoria social? Cuando pronunciamos una palabra cualquiera, por más corta que sea, entre la primera y última sílaba hay un tiempo que transcurre, hay un tiempo que pasa. ¿Qué «autómata hábil trabaja para nosotros»[12] reteniendo las sílabas que son pronunciadas en instantes diferentes y sucesivos? ¿A través de qué dispositivo conservamos lo que ya no es en aquello que es a fin de comprender una palabra? Una percepción cualquiera que se desarrolla en el tiempo requiere de

---

confluencia de las dos «memorias», del cuerpo y del espíritu, se desarrolla la idea general, el trabajo intelectual. Por lo tanto, la actividad de la memoria no es la caricatura espiritualista que de ella hace Halbwachs, sino motricidad, afección, inteligencia. Halbwachs piensa que la memoria bergsoniana es una memoria individual, solipsista, que no puede comunicarse con los otros ya que está encerrada en su propia duración. Todo lo contrario: para Bergson, las conciencias, como los recuerdos, se interpenetran, se comunican entre ellas.

La memoria no está clausurada sobre sí misma, puesto que las imágenes no están en el cerebro, sino en el mundo, siendo el cerebro en sí mismo una imagen. «Es el cerebro el que hace parte del mundo material y no el mundo material el que hace parte del cerebro». La interioridad nace de la exterioridad y siempre conserva en sí ese fondo preindividual. Bergson se esfuerza por superar el dualismo del objeto y su representación, de la existencia y la apariencia, a través de un nuevo concepto de imagen: «más que una representación y menos que una cosa». La imagen no está en la conciencia y el objeto no está en el mundo, como en la fenomenología. La conciencia no es conciencia de algo, sino que es algo (Deleuze). Podríamos continuar y entrar en detalles. Pero me parece que las dos teorías no pueden confrontarse, como querría Halbwachs, ya que ellas se desarrollan en planos absolutamente diferentes.

[11] Maurice Halbwachs, *Los marcos sociales de la memoria*, traducción de Manuel Antonio Baeza y Michel Mujica, Barcelona, Anthropos, 2004.

[12] *MS*, p. 41.

una fuerza que conserve el antes en el después, el pasado en el presente. La memoria es esa fuerza que vincula las sensaciones, que les impide desvanecerse y que las conserva y acumula con miras a la acción. Conservar y acumular el pasado en el presente para actuar: esta es la principal función de la memoria. En su artículo sobre los músicos, Halbwachs, al concentrarse en los dispositivos sociales de la memoria, no toma en consideración la fuerza de retención sin la que ningún sonido es posible.

> En el sonido más elemental, en el punto coloreado más indivisible hay una duración y una sucesión, una multiplicidad de puntos e instantes contiguos cuya integración es un enigma. ¿Por medio de qué virtud los instantes sonoros sucesivos, uno de los cuales ha cesado cuando el otro ha comenzado a ser, se combinan entre ellos? ¿Qué hace posible este acoplamiento fecundo de lo muerto en lo vivo?[13]

Sin la memoria, que vincula el antes y el después, la vida sería una yuxtaposición de instantes separados unos de otros. Viviríamos en un eterno presente y el mundo sería un recomenzar perpetuo. Esta fuerza de vinculación y de conservación no es dada por los marcos sociales de la memoria, ni por el lenguaje o las instituciones. Sin esta memoria, las instituciones sociales solo son instituciones muertas, como cuando se dice que una lengua está muerta al no tener ya vivientes que la hablen.

Durkheim no es tan imprudente. Está obligado a admitir la existencia de la memoria mental que conserva las representaciones como tales. En un sorprendente artículo de 1898, «Représentations individuelles et représentations collectives», cuya rareza dentro de la obra del sociólogo francés es señalada por sus propios discípulos, Durkheim defiende, sin nunca mencionarla, la memoria bergsoniana contra las concepciones orgánicas, materialistas o sociales.

Como en Bergson, la memoria es, en primer lugar, un vínculo mental que es preciso presuponer a toda acción. Al retener el tiempo, ella

[13] Gabriel Tarde, *Essais et mélanges sociologiques*, op. cit., p. 237-238. Lo sensible, la sensación, es fuerza «contemplativa». Como en Nietzsche, la fuerza no es aquello que actúa, sino «pathos», afecto.

impide que todo sea dado instantáneamente, que todo esté presente al mismo tiempo, pues introduce un retardo, una duración. «La excitación exterior, en lugar de descargarse inmediatamente en movimientos, es detenida en el pasaje, sometida a una elaboración *sui generis*, y un tiempo más o menos largo transcurre antes de que la reacción motriz aparezca. Esta indeterminación relativa no existe allí donde no existe conciencia, y crece con la conciencia»[14].

Por lo tanto, como en Bergson, toda percepción supone una memoria, sin la cual ella sería una simple excitación que solo participaría en un acto reflejo.

La crítica de Halbwachs no acierta en el blanco, pues Bergson, una vez más, está lejos de negar el papel del lenguaje y las instituciones en general en cuanto dispositivos sociales de la memoria. Su objetivo es diferente: definir las condiciones ontológicas del *presente* que dura, del *presente* que pasa y del *presente* que va hacia el futuro. ¿Cómo subsiste el presente, cómo pasa el presente, cómo crea algo nuevo? He aquí lo que constituye el cuestionamiento bergsoniano que Halbwachs parece ignorar. En la memoria, el presente se esfuerza por definir las fuerzas vivas (activas y pasivas), es decir, las potencias de creación y repetición que la constituyen, la conservan y la hacen evolucionar.

A través de su concepción social de la memoria, Halbwachs piensa que puede prescindir de estas fuerzas constitutivas, de estas fuerzas de conservación y de creación. Tarde, por el contrario, nos muestra cómo se produce y reproduce la memoria social a partir de una concepción del recuerdo (de lo virtual) que coincide en muchos aspectos con la de Bergson.

La imitación como memoria social

El punto de vista de Tarde se opone tanto a la concepción de la memoria social de Halbwachs como a la relación que Durkheim intenta establecer entre representaciones individuales y representaciones colectivas a partir de la teoría bergsoniana de la memoria.

[14] Émile Durkheim, «Représentations individuelles et représentations collectives», *Sociologie et Philosophie*, París, PUF, 1996, p. 4.

A la manera de Bergson, Tarde define la oposición y la unión del sujeto y el objeto, de la materia y lo viviente, del tiempo y el espacio, de lo individual y lo colectivo *sub specie durationis*, es decir, como modalidades de la diferencia. Lo que está haciéndose y lo que es hecho son funciones de las potencias de diferenciación y repetición de la memoria social. En Tarde, esta potencia de repetición se llama imitación.

> La imitación corresponde exactamente a la memoria; ella es en efecto la memoria social, tan esencial a todos los actos, tan necesaria en todos los instantes de la vida de la sociedad, que la memoria está constante y esencialmente en funcionamiento en el cerebro.[15]

La imitación es una memoria en acto, una fuerza de difusión y de conservación, una corriente psicológica entre individuos que pasa y se revitaliza en el cerebro; es una acción psicológica que, poco a poco, difunde una invención (una diferencia) y la conserva. Tarde precisa que el equivalente de la imitación no es la memoria propiamente dicha, que es *consciente* e *intermitente*, sino la memoria *inconsciente* y *continua*, la cual se encuentra debajo de aquella, y sin la cual esta no puede ser explicada. Es una especie de «vibración vacía que no dura sino a condición de repetirse».

Tanto en Tarde como en Bergson hay entonces dos memorias. En el vocabulario de este, la primera es la memoria verdadera y la segunda es la memoria-hábito. ¿En qué consiste esta memoria vacía, que no dura sino a condición de repetirse? Es aquello que hemos definido anteriormente: una fuerza que contrae lo que ya no es en lo que es. Ella constituye una síntesis pasiva del tiempo, que Tarde denomina *hábito* para el *individuo* y *costumbre* para la *sociedad*.

La función de la imitación en la sociedad, por lo tanto, es comparable a la función de la segunda memoria en el individuo: conservar, integrando lo muerto en lo vivo. Ahora bien, una invención cualquiera no existe socialmente si no es imitada. Caería en el olvido y en el desuso si la imitación no garantizara su reproducción por medio de la impresión

[15] *LGS*, p. 214.

de los clichés en los cerebros públicos. La imitación hace posible el acoplamiento de aquello que está muerto (los códigos, las gramáticas, las opiniones, las instituciones, el trabajo) y aquello que está vivo (la actividad cerebral, la potencia en acto de la cooperación entre cerebros).

La memoria (o cerebro) es una sociedad

En una nota muy larga que concibe como un apéndice al capítulo sobre la conciencia social de *La lógica social*, Tarde lleva mucho más lejos la comparación entre la actividad mental de la memoria y la actividad social. La imitación es comparada con el «hecho psicológico del recuerdo» y la «reproducción o el reconocimiento de las imágenes» es el «equivalente psicológico de la invención». Imitación e invención son las dos modalidades de la memoria: la imitación *conserva* y la invención *crea*. Para saber cómo funcionan y se agencian estas dos memorias (hábito y creación) es preciso resumir brevemente la concepción tardeana de la memoria y del cerebro como «asociación» de mónadas, inspirada directamente de Leibniz.

El espíritu (o cerebro, o memoria) es una «sociedad de pequeñas almas comensales del mismo sistema nervioso», un concurso de «innumerables y pequeños estados nerviosos diferentes» que expresan «pequeñas sensaciones o pequeños apetitos celulares», es decir, creencias y deseos embrionarios que llevan una vida prelingüística y precognitiva. A estas pequeñas almas o pequeños estados nerviosos, Tarde los denomina células cerebrales o células nerviosas. Las células cerebrales agrupadas en un cerebro constituyen la asociación cerebral. Es preciso comprender estas células como mónadas. Ellas son a la vez actividad *física* o *vital* y actividad *espiritual* (pequeñas sensaciones y pequeños apetitos). Las mónadas representan a la vez la inmanencia y la distinción del cuerpo y el espíritu (virtual) tal como la entiende Tarde[16]. Las células

[16] A diferencia de Bergson, la monadología autoriza a Tarde a no distinguir la memoria del cerebro. Las dos memorias se alojan en el cuerpo (los recuerdos en el sistema nervioso y el hábito en los músculos) no porque la memoria sea, a la manera de los materialistas, un epifenómeno del organismo, sino porque el cuerpo es una asociación de mónadas a la vez psíquicas y espirituales.

o mónadas tardeanas tienen dos características notables respecto a las mónadas leibnizianas: son todas diferentes unas de otras (diferencia de naturaleza y no solo de grado, «tantas mónadas como sustancias diferentes. Nótese bien esto: *diferentes*»[17]) y no están cerradas sobre sí mismas, sino *abiertas*. A diferencia de las mónadas leibnizianas, ellas se comunican entre sí, y esta comunicación constituye una corriente o un flujo de deseos y creencias.

La monadología tardeana describe una modalidad de acción y una vida subjetiva e impersonal de los afectos que, en una terminología contemporánea, podríamos denominar molecular[18] o preindividual[19].

Así, Tarde puede pensar a partir de la monadología,[20] lo cual Halbwachs no llega a hacer, la reciprocidad de la memoria individual y de la memoria colectiva, pues ambas son sociedades. Las células o mónadas del cerebro, según la lógica del tener que las anima, buscan «interasfixiarse, interconquistarse, o más bien interpersuadirse», propagándose extremadamente rápido de elemento a elemento.

> Incesantemente, en medio de esta turba, eclosiona de esta lucha un grupo más o menos estrecho de impresiones más o menos triunfantes, es decir, conscientes, y en ese grupo se libera siempre, con una nitidez variable, una de ellas, a veces visual, otras auditiva, táctil, muscular, imaginativa, punto prominente del yo en perpetua agitación.[21]

[17] *MB*, p. 66.

[18] Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil mesetas*, traducción de Jose Vásquez Pérez, Valencia, Pre-Textos, 2010.

[19] Gilbert Simondon, *La individuación a la luz de las nociones de forma y de información*, traducción de Pablo Ires, Buenos Aires, Cactus, 2015.

[20] Halbwachs se ve tentado por la monadología de Leibniz, sobre quien, por lo demás, escribió su primer libro. Hay una frase en *Los marcos sociales de la memoria* que remite ciertamente a una concepción monadológica: «sin olvidar la sociedad original que cada individuo forma de alguna manera consigo mismo». Pero esta referencia a Leibniz no desempeñará ningún papel en la articulación de lo individual y lo colectivo, mientras que en Tarde ella funda la posibilidad de considerar la memoria individual y la memoria social como dos multiplicidades.

[21] *LGS*, p. 208.

Una impresión cualquiera no es, como ya lo había demostrado Maine de Biran, una simple transformación de la excitación exterior, sino una verdadera elaboración nueva en la que interviene la vida inconsciente o impersonal del cerebro (o la memoria). Una percepción o una impresión, cuando se muestra a la conciencia, ya es el producto de una coordinación lógica de los elementos sensacionales y perceptivos. La impresión es aquello que «queda» de la interacción de las células nerviosas. Como en Bergson, la percepción no es algo que añadimos al mundo para tener acceso a él, sino algo menos, una sustracción interior, pues la percepción y la sensación ya están en las mónadas; ellas desbordan por doquier nuestra conciencia, nuestro sentido íntimo. Sensaciones e imágenes pueden estar en nosotros porque están antes que nada en las cosas (Bergson) o en las mónadas (Tarde).

La victoria obtenida por una impresión visual, auditiva, táctil, muscular o imaginativa sobre las demás «repercute en tantos ecos fieles y múltiples como elementos sensacionales hay». Tarde asimila esta repercusión, esta generalización nueva que tiene lugar en el cerebro individual, a la *imitación-moda*, corriente física que se difumina poco a poco y por una acción a distancia en los cerebros ensamblados. «La innovación social, que ha invadido el campo social por un rápido triunfo sobre los rivales expulsados, ha encontrado resistencias en su feliz carrera hacia la universalidad; asimismo, la idea o la imagen consciente ha tenido que luchar para establecer su divulgación cerebral»[22].

Para que sea completo, el éxito de una impresión no implica solamente la repercusión de célula a célula, sino también su repetición interna en cada una de ellas, una imitación de sí misma por sí misma, dice Tarde. La difusión sin la conservación, sin la imitación de sí mismo por sí mismo, se desvanecería tan pronto como se impone. Esta conservación de los recuerdos en el cerebro individual es análoga a la *imitación-costumbre* en el cerebro colectivo o social. «Todo lo que imaginamos y todo lo que pensamos tiende a perpetuarse en hábitos cerebrales, así como todo lo que está en boga en nuestras sociedades, trátese de libros u obras de teatro, productos manufacturados u otros,

[22] *Ibid.*, p. 221.

tiende a arraigarse como costumbre nacional»[23]. Así, concluye Tarde, lo consciente se consolida a través de lo inconsciente.

Hay, por lo tanto, corrientes (o flujos) de imitación que se encuentran, se enfrentan, se repiten de la misma manera en la asociación de las células cerebrales (cerebro) y en la asociación de los cerebros (sociedad). Al encontrarse, estas corrientes inventan y constituyen las cantidades sociales y los valores. Estas corrientes son fuerzas asociativas, atractivas, que provocan agenciamientos diversificados, que se concentran, que se contraen en las unidades temporales del yo y de la sociedad, pudiendo también disiparse para entrar en nuevos agenciamientos.

La diferencia y la repetición en la memoria social

Con los hábitos del individuo y con las costumbres de la sociedad, contraídos y conservados por la segunda memoria, tenemos «elementos estables», algo que subsiste, que no se derrama, que dura, como quiere Halbwachs. Los hábitos y las costumbres constituyen un medio en y a través del cual los hombres pueden actuar. El yo, de la misma manera que la sociedad, no podría existir sin una contracción previa de los elementos materiales o sensacionales en hábitos y costumbres. El yo, como la sociedad, no se funda de manera autorreferencial sobre sí mismo, sino sobre hábitos y costumbres inconscientes que funcionan automáticamente en nosotros y en la sociedad[24].

Pero la estabilidad del hábito o la estabilidad de la costumbre (su objetividad, para hablar como Halbwachs) son sumamente paradójicas. En Tarde, la memoria conserva la diferencia, de la misma manera que para Bergson ella retiene el tiempo. Pero la memoria no conserva la diferencia a través de la identidad y la unidad, sino por medio de la repetición. La diversidad de lo sensible, la heterogeneidad del tiempo, se constituyen en unidad por la repetición. Así, el correlato de la diferencia es la repetición.

[23] *Ibid.*, p. 221.

[24] «Porque el yo no se apoya en sí mismo, porque no opera en nosotros, sino al interior, *X* o *Y*, de las células de nuestro cerebro» *MB*, p. 82.

La unidad, la estabilidad, la inmovilidad, la objetividad del hábito y de la costumbre son, por lo tanto, completamente específicos, pues el hábito (o la costumbre) produce repetición, tiene una doble cara: una que mira hacia la diversidad de la que procede y otra que se gira hacia el medio que la reproduce, que la inmoviliza, que la fija en rutina. En la filosofía de la diferencia, el espíritu objetivo, al igual que la naturaleza, son modalidades del tiempo. Incluso la materia es tiempo, como lo anuncia el título de un célebre libro de Bergson[25].

¿Cómo podría lo vivo actuar sobre lo muerto si lo primero y lo segundo no fuesen tiempo?[26]

La invención o el presente que crea

Sin la repetición-rutina (la cantinela nietzscheana) el mundo sería un caos, pero sin la repetición variada (el ritornelo tardeano que, bien lo sabemos, retorna, se repite según las modalidades de la *evolutio contorta*) el mundo siempre sería igual a sí mismo. La imitación es a la vez la condición de la producción y reproducción de una rutina y aquello que permite la bifurcación, la creación de nuevas combinaciones.

Ahora bien, ¿cómo el recuerdo conservado en el cerebro por una especie de repetición in situ y convertido en hábito cerebral puede reproducirse, es decir, reaparecer en el *estado consciente*?

> Si hoy la imagen en cuestión acaba de emerger de nuevo en la conciencia, es seguramente porque la ondulación [la memoria vacía que no dura sino a condición de repetirse] ha sido simplemente reforzada por una circunstancia cualquiera,

[25] El materialismo solo puede ser renovado a través de una teoría del tiempo. Deleuze logró ver muy bien esto cuando afirma que el primer capítulo de *Materia y memoria* es el más grande texto materialista de la historia de la filosofía.

[26] El vocabulario de la dialéctica y sus oposiciones (muerto/vivo) son inadecuados para dar cuenta de la creación. Solo las categorías de la diferencia y de la repetición pueden explicar cómo se produce la invención. Para la filosofía de la diferencia, el pasado no está muerto, sino que se repite. El pasado no es aquello que ya no es, sino aquello que se repite. Su repetición es una condición de la creación.

> como el armónico de un sonido que permanece indistinto hasta el momento en que un aparato, al intensificarlo, lo desata.[27]

A esta asociación entre un recuerdo y una nueva impresión Tarde la denomina una nueva combinación. No hay que hablar por lo tanto de simple reconocimiento o reproducción de la imagen, sino de una nueva producción. Esta agregación, esta soldadura del recuerdo a la imagen, es el equivalente psicológico de la invención. Halbwachs piensa que en Bergson el reconocimiento o la rememoración son una simple reproducción, mientras que, como en Tarde, ellas son siempre una nueva creación.

> Una invención, bien lo sabemos, inaugura una nueva forma de imitación, así como una idea o una percepción inaugura un nuevo tipo de recuerdo; pero ella no deja de ser siempre un encuentro y un *complexus* de imitaciones diferentes, precedentes, que se reavivan singularmente por el efecto de este afortunado cruce.[28]

Tarde, por lo tanto, asimila la invención a la memoria que crea una nueva imagen, al presente que produce algo nuevo. La imitación es la condición de una nueva invención, ya que constituye una combinación de dos o más flujos imitativos.

Para finalizar con la exposición sobre la asimilación tardeana de la imitación a la memoria debemos tomar en consideración el olvido. Este, que es la condición normal y principal de toda memoria, corresponde a la «desimitación». Para imaginar, debemos olvidar momentáneamente todas las imágenes «rivales u hostiles» a aquello que nos interesa actualmente. De la misma forma, el «olvido»[29] social es la principal condición de toda nueva costumbre.

[27] *LGS*, p. 222.

[28] *Ibid.*, p. 222.

[29] La palabra original en francés, «*désuétude*», presenta una ambivalencia a la cual el autor parece aludir. Su sentido literal es «desuso», dejar de usar algo o de reproducir un hábito particular. No obstante, este término también expresa la idea de «olvido», la cual se articula muy bien con los argumentos expuestos en estos párrafos. [N. del T.]

La imitación y la invención, como las dos memorias del individuo, proceden a partir de la diferencia en un doble sentido. Por un lado, se puede imitar solamente lo que se distingue, lo que se diferencia. Por otro lado, la invención es la creación de una nueva diferencia. Juntas, la invención y la imitación contribuyen a la diferenciación de la diferencia de la vida psicológica, de la vida social y de la vida económica.

El lenguaje como memoria social

Para profundizar y especificar la función de la actividad de imitación en cuanto que memoria social regresemos al ejemplo del lenguaje. El lenguaje representa en Tarde una forma de memoria colectiva. Pero hay que distinguir (cosa que no hace Halbwachs) entre, por un lado, las fuerzas que lo constituyen y lo hacen evolucionar y, por otro lado, la estructura, el sistema de la lengua, es decir, la contracción, a través de la imitación, de los hábitos (y de los mecanismos motores que sirven para hablar) en el individuo y de las costumbres relativas al lenguaje en la sociedad.

La relación entre lenguaje y memoria no es una simple relación de oposición entre lo inerte y lo viviente, concepción que Halbwachs atribuye injustamente a Bergson. El lenguaje en Bergson y en Tarde no solamente ofrece la posibilidad, en cuanto que memoria externa, en cuanto que memoria objetiva, de conservar los recuerdos, sino que también permite el desarrollo de la memoria que crea. El advenimiento del lenguaje aumenta la potencia de actuar pues libera la memoria respecto de la acción finalizada[30].

[30] «En el animal, los mecanismos motores que el cerebro llega a montar, o en otros términos, los hábitos que su voluntad contrae, no tienen otro objeto y otro efecto que el de ejecutar los movimientos esbozados en esos hábitos, almacenados en esos mecanismos. Pero en el hombre, el hábito motriz puede tener un segundo resultado, incommensurable con el primero. Puede poner en jaque otros hábitos motrices y de este modo, domando el automatismo, poner en libertad la conciencia. Se sabe qué vastos territorios ocupa el lenguaje en el cerebro humano. Los mecanismos cerebrales que corresponden a las palabras tienen de particular el hecho de que pueden ser confrontados con otros mecanismos, los que corresponden por ejemplo a las cosas mismas, o incluso ser confrontados los unos a los otros: durante ese tiempo la conciencia, que hubiera sido arrastrada y ahogada en la ejecución del acto, se recobra y se libera». Henri Bergson, *La evolución creadora*, op. cit., p. 166.

El lenguaje también se encuentra en el origen de la estructuración lógica de la sociedad. Si las categorías de espacio y de tiempo son las categorías de la lógica individual, el lenguaje es la principal categoría de la lógica social, pues satisface la necesidad de coordinación, de composición, de adaptación de las creencias y los deseos. El lenguaje es entonces la condición de posibilidad de toda ciencia. Para terminar, el lenguaje es el cuerpo y la sustancia, la propia materia prima de la invención y la imitación, lo que hace posible su diferenciación, lo que permite la evolución y el aumento de la potencia de actuar de las dos memorias sociales, una que inventa, la otra que conserva.

> En ninguna otra parte la invención y la imitación están más próximas, más entrelazadas, son más indisolubles, que en la lengua. En ninguna otra parte el genio inventivo tiene más libre juego o sorprende por las más originales creaciones; y en ninguna otra parte, sin embargo, está más sometido dócilmente a la presión de las invenciones interiores. Es allí donde la invención menos luce como tal, y es allí quizás donde es la más real y la más fecunda, aunque anónima. Lo que no le impide ser individual.[31]

El lenguaje es, por lo tanto, un medio que nos preexiste, que lleva, desde cierto punto de vista, una existencia trascendente respecto a los individuos, pero que es constante e incesantemente producido y reproducido por pequeñas invenciones que se difunden poco a poco y por pequeñas repeticiones *in situ* de sí mismo por sí mismo.

El problema de Tarde es siempre el mismo: cómo no hipostasiar la relación social, cómo no objetivar la lengua convirtiéndola en un sistema autónomo e independiente de los deseos y las creencias de los individuos que la hablan, cediendo a la lógica estructuralista que encierra la lengua sobre sí misma, tendencia de fondo, según Bajtín, del racionalismo europeo que se expresa en la lingüística. ¿Cómo desbaratar a la vez el holismo y el atomismo mental en la aprehensión de

[31] *LGS*, p. 343.

la relación lingüística? A través de la diferencia, a través del tiempo y sus potencias de diferenciación y repetición, responde Tarde.

Las sensaciones y las imágenes constituyen, como bien lo sabemos, el «lado diferencial del espíritu». «Sin duda, la memoria visual, auditiva, táctil, contiene los rastros de las sensaciones pasadas, rastros que son signos para nosotros, solo para nosotros, antes de que esos signos hayan sido a su vez especificados y singularmente esclarecidos por palabras»[32].

La necesidad de comunicar a otros espíritus las imágenes y sensaciones propias a través del lenguaje es lo que ha permitido a estas imágenes precisarse, aparecer distintamente, y luego generalizarse en ideas susceptibles de aparecer bajo la forma indispensable de las palabras de la lengua. Es al mismo tiempo que el espíritu deviene *verbal* y *social*. A través de la puesta en comunicación, las ideas y las voluntades reconocen una «medida común del valor», condición de la elaboración y el establecimiento de las ideas comunes. Como en Bergson, en la confluencia de la memoria-hábito y la memoria propiamente dicha se desarrollan el trabajo intelectual, el esfuerzo intelectual y las ideas generales.

Así, gracias a la lengua, un «orden relativamente admirable» se establece en «la maraña de visiones y alucinaciones contradictorias que perturban el cerebro de las primeras edades»[33]. La lengua es, según palabras de Tarde, el espacio social de las ideas. Las ideas generales, las ideas comunes, como las palabras, son las resultantes de la comunicación social. Pero ¿qué las produce? ¿A través de qué fuerzas son creadas y repetidas?

A través de la imitación, memoria en acto, responde Tarde una vez más. Halbwachs percibió la dificultad que existe al considerar la memoria solamente como algo constituido, e introdujo las corrientes de memoria en cuanto potencias constituyentes[34]. Esta idea podría coincidir con el concepto homónimo de Tarde.

[32] *Ibid.*, p. 107.

[33] *Ibid.*, p. 191.

[34] Wittgenstein, quien tendrá un papel importante en la reflexión lingüística y sociológica, se detiene también a mitad de camino. «432 – Todo signo parece *por sí solo* muerto. ¿*Qué* es lo que le da vida? – *Vive* en el uso. ¿Contiene allí el hálito vital? – ¿O es el *uso* su hálito?». Ludwig Wittgenstein, «Investigaciones filosóficas», en *Tractatus logico-*

¿Por qué la necesidad de introducir las corrientes de memoria como *memoria* en acto? Porque el orden admirable del lenguaje, la lógica que lo hace posible, el espacio social de las ideas que él perfila, son siempre transportados por fuerzas psíquicas, por la creencia y el deseo, bifurcación del sentir puro, y por sus modalidades temporales de diferenciación y repetición. Desde el punto de vista de las fuerzas que lo animan, el lenguaje es una *suma de actos de fe* (de creencias) y una *suma de voluntades* (de deseos).

El vínculo, la asociación, la unión de los flujos de imitación en el cerebro individual y en el cerebro colectivo no se efectúan, como piensan los asociacionistas, por contigüidad y semejanza, sino por la capacidad de las fuerzas psicológicas infralingüísticas e infrarrepresentacionales de negar y afirmar, de atraer y repeler[35]. «Toda percepción implica un sí», una creencia, la adhesión a una idea, de la misma manera que supone

philosophicus. Investigaciones filosóficas. Sobre la certeza, traducción de Alfonso García Suárez y Carlos Ulises Moulines, Madrid, Gredos, 2009, p. 433. Hablar es obedecer una regla, y obedecer «una regla, hacer un informe, dar una orden, jugar una partida de ajedrez son hábitos (usos, instituciones)» *Id.*, p. 329. Pero ¿qué es un hábito o un uso? «El uso, es decir, antiguas invenciones que también entran en el dominio común, que se convierten en procesos y modos de actuar conocidos por todos, invenciones agrupadas armoniosamente en moralidades, industrias, en administraciones, en artes» *LGS*, p. 219. La teoría de Wittgenstein desembocará en un «holismo» mental precisamente porque no explica la constitución de las costumbres y las instituciones: «La intención está encajada en la situación, las costumbres e instituciones humanas. Si no existiera la técnica del juego de ajedrez, yo no podría tener la intención de jugar una partida de ajedrez» Ludwig Wittgenstein, *op. cit.*, p. 389. Pero alguien tuvo que haber inventado el juego de ajedrez (de golpe o por la acumulación de pequeñas invenciones). Más fundamental resulta la falsa asimilación de la lengua al juego. Hemos conservado las reglas del juego de ajedrez, pero seguramente no hemos conservado la lengua de aquellos que la han inventado. La lengua cambia continuamente, mientras que el juego de ajedrez se mantiene igual desde hace cientos de años. Las teorías del «trabajo inmaterial» (Paolo Virno, Christian Marazzi, Toni Negri) que describen la producción como «producción lingüística», el ser como «ser lingüístico», se ven afectadas por los mismos límites. Ellas no tienen en cuenta las fuerzas, los flujos de deseos y creencias que son fuerzas constitutivas no lingüísticas.

[35] Me parece que no basta con criticar la teoría de la asociación como lo hace Bergson, que le reprocha a la psicología el hecho de considerar las imágenes como preconstituidas en lugar de concebirlas como proceso, paso de lo virtual (recuerdo) a lo actual (percepción). Es preciso introducir también, como lo hace Tarde, las fuerzas de desear y de juzgar.

placer y pena, es decir, un deseo. Deseos y creencias que se resuelven siempre en alegrías y tristezas[36].

Las palabras no son elementos de una estructura cuyo valor se determina de manera diferencial según el lugar que ocupan en el sistema de la lengua, sino nociones que expresan un sentido[37]. Estas nociones se volvieron palabras por la repetición y la consolidación gradual de antiguos juicios. «En el fondo de las palabras no hay más que juicios de nominación»[38].

En otras palabras, no podemos considerar el lenguaje solamente desde el punto de vista sincrónico de la estructura, sino que debemos considerarlo también, y sobre todo, desde el punto de vista diacrónico de las disposiciones subjetivas de aquel que enuncia, de sus creencias y deseos.

A diferencia del estructuralismo naciente, Tarde desarrolla una concepción performativa del lenguaje. Hablar no es exclusivamente encadenar correctamente reglas de sintaxis y de gramática, sino, ante todo, imprimir mandatos o dogmas en los otros espíritus[39].

El lenguaje no tiene en primer lugar una función informacional y comunicativa, sino ilocutoria. El *tener* y no el *ser* es lo que explica el lenguaje. Hablar no solo expresa una función de atribución (bajo la influencia del verbo ser), la definición de un nombre común, sino sobre todo una acción que se dirige al otro para imprimir en su cerebro

[36] «En los *sentimientos*, como en los *perceptos* y los conceptos (pues los sentimientos son de algún modo perceptos o conceptos morales, y los perceptos o conceptos son sentimientos intelectuales), observamos siempre una polaridad positiva o negativa, es decir, un carácter de alegría y de tristeza que los divide en dos grandes clases, dependiendo de si, en su formación, las atracciones han prevalecido sobre las repulsiones, los amores sobre los odios» *LGS*, p. 80. La fuerza está en sí misma escindida, polarizada.

[37] Para Tarde, la evolución fonológica, gramatical y sintáctica de la lengua no puede explicarse si no se introduce el sentido, la acción de desear y de juzgar de los individuos que se expresa en la enunciación. Encontramos, como en Bergson, el «verdadero principio» de la filosofía de lo virtual: la potencia de actuar.

[38] *LGS*, p. 89.

[39] «Al hablar, las palabras no llegan a nosotros en fila india, sin razón, simplemente por rutina; se presentan tales o cuales, según el fin –persuasión, intimidación, insulto, obediencia– que tenemos a la vista, y también, incluso principalmente, de acuerdo al juicio que nos hemos formado y la creencia que nos anima, o que a veces simulamos». *Ibid.*, p. 335.

una creencia o una voluntad. *Hablar es una acción de apropiación de los otros cerebros.* El lenguaje siempre es inseparable de los efectos de poder que produce, es decir que es inseparable de la suma de voluntades (deseos) y de la suma de actos de fe (creencias) –de intensidades muy diferentes– que lo invisten.

El lenguaje tiene la función fundamental de diferenciar las fuerzas no lingüísticas del deseo y de la creencia, es decir, de «diferenciar los diversos grados de la energía con la que se afirma o se niega, se ordena o se defiende, se desea o se teme»[40].

Por lo tanto, los lingüistas deberían estudiar estas *corrientes* de creencias y de deseos (memoria en acto) y su *intensidad*, es decir, estudiar el lenguaje como una energía o una fuerza social[41]. Pero también el economista debería ocuparse de estos flujos, ya que una nación, para alimentar su religión o sus industrias, su lengua o su legislación, dispone de «un presupuesto limitado de creencia y deseo» que solo puede aumentar a través de «nuevas fuentes de fe y deseo» introducidas por nuevas invenciones y descubrimientos.

En el fondo, una cantidad social cualquiera, lingüística o económica, siempre es una difusión-repetición de una creencia y de un deseo, una resultante de la acción constitutiva del tiempo (de la diferencia), y por lo tanto de la memoria.

Si se quiere explicar una generalización cualquiera, por ejemplo, la formación de una idea común, es preciso tener en cuenta la comunicación social de las creencias que no son fuerzas lingüísticas. No es posible aventurar esta explicación únicamente con los recursos de la *psicología*, sin apelar a los fenómenos *sociológicos*. Vemos «aquí, por ejemplo, a la

[40] *Ibid.*, p. 342: «Admiremos el ingenio desplegado en la aprehensión de miles de matices a través de los modos variados del imperativo, del optativo, del subjuntivo, del dubitativo bajo sus formas infinitas». La *intensidad* de la creencia o del deseo es otro elemento que el lingüista o el lógico pasan por alto: «El *grado de convicción* con que el espíritu emite las afirmaciones o las negaciones en cuestión no parece interesar en absoluto al lógico; él no parece sospechar que *la importancia del juicio universal es proporcional al grado de confianza* que uno tiene en la fidelidad de sus recuerdos personales o en la sinceridad de la información del otro a partir de la cual uno afirma o niega las observaciones que él expresa».

[41] «El bajo bretón ha hecho más para impedir la asimilación de Bretaña a Francia de lo que el cristianismo ha ayudado al respecto». *Ibid.*, p. 90.

mayor parte de la creencia inmovilizarse en tradición y en dogmas, allá fluir en teorías o en conocimientos experimentales; aquí a la más grande suma de deseo fijarse en costumbres y en instituciones, allá expandirse en legislación y en industria»[42].

De la misma forma que los sociólogos y los lingüistas, los economistas no tienen para nada en cuenta las corrientes de deseos y de creencias que, no obstante, son las fuerzas constitutivas de los objetos y las cantidades que ellos estudian: su reducción al trabajo o a la utilidad, los cuales son simples resultantes, pasa por alto las fuerzas de creación y de repetición, las fuerzas de asociación y de atracción, de conjunción y disyunción, es decir, las formas de la memoria social en acto.

La lengua es la materia prima de la acción social y también de la acción económica. Pero esta materia prima está constituida por una suma de «actos de fe» y de actos de deseo que producen, subordinan, explotan y modifican las reglas, las palabras, la sintaxis, la lengua.

El problema no es, por lo tanto, oponer el lenguaje a la duración, la memoria social a la memoria individual, como lo piensa Halbwachs, sino saber de qué están hechas la una y la otra, y cómo actúan para crear algo nuevo y para reproducirlo[43].

Para la sociología de la diferencia no se trata, como lo piensa Halbwachs, de negar lo social a través de la exaltación de la duración, de la diferencia pura, sino, por el contrario, de demostrar cómo todas las instituciones, en el sentido más amplio del término, son «la lenta labor de gobiernos sucesivos». Se trata de mostrar cómo las instituciones, hipostasiadas por la sociología y la ciencia económica, son la sedimentación de un gobierno político de los afectos (de las creencias y los deseos). Gobernar, hablar, producir desde el punto de vista económico es «dirigir las corrientes de fe y de voluntad», es decir, dirigir

[42] *Ibid.*, p. 92.

[43] «Así como el espacio –sistema de nociones en el que se condensan viejos juicios sensitivos– hace posible nuevos juicios, también el instinto o hábito –sistema de medios en el que se resumen millones de fines antiguos– es necesario para permitir que se realicen nuevos fines. Así como la lengua –sistema de las nociones que fueron olvidadas– es indispensable para la formación de nuevas proposiciones, también la costumbre o la ley –sistema de procedimientos que por separado fueron órdenes del amo ejecutadas por deber– es indispensable para la ejecución de las nuevas órdenes del jefe». *Ibid.*, p. 1[illegible]

las formas sociales de la memoria que crea y conserva. La economía, contrariamente a lo que piensan los economistas, no escapa a estas leyes.

Resulta innecesario señalar cómo los medios de comunicación contemporáneos, bajo todas sus formas, representan una potencia de diferenciación y de repetición de los lenguajes y de los dispositivos de control de la memoria social, a los que incluso la economía está subordinada; y también cómo los públicos constituyen las formas «colectivas» de expresión de la asociación cerebral a dirigir[44].

Defender la sociedad de sus instituciones

Halbwachs captó bien el peligro que la filosofía de la diferencia puede representar para el racionalismo implicado en la sociología de Durkheim, para el kantismo que acecha su propia teoría de la memoria. Pero la sociología de la diferencia, lejos de ser un irracionalismo, como dice Halbwachs, constituye una pragmática de la acción social.

Para Tarde, la lógica es la necesidad suprema del individuo y de la sociedad. Pero ¿de qué lógica se trata? Tarde no busca definir una «lógica pura, ideal, trascendente. Por el contrario, él acentúa la indisociabilidad, en una inmanencia absoluta, de la lógica y la vida»[45], sugiere René Schérer.

La lógica social que el lenguaje hace posible remite a una coordinación de las creencias y los deseos que se repiten, se oponen, se adaptan a la sociedad.

Los esfuerzos «de los gramáticos y los juristas, de los teólogos y los economistas» aspiran constantemente a una disposición interna, a una coherencia sincrónica «de las gramáticas, los códigos, las religiones, las organizaciones del trabajo». Ahora bien, la sociedad, si aceptamos de una vez las ideas y voluntades que coexisten en ella, es, «en cierta medida», un estado «ilógico e incoherente».

[44] El célebre cono invertido de Bergson, que contiene la diferencia y lo virtual, que busca insertarse en la necesidad para actuar, puede representar bastante bien el público y su voluntad de actuar sobre la necesidad social.

[45] René Schérer, prefacio a *LGS*, p. 21.

> Por lo tanto, para una gramática, como para un código, como para un catecismo, el problema de la evolución consiste en adaptarse a sí mismo en la medida de lo posible adaptándose a una sociedad que nunca se adapta perfectamente bien a sí misma. Consiste, en otras palabras, en hacer lógico lo ilógico, racional lo irracional.[46]

El problema de la lógica social consiste sobre todo en tener gramáticas, legislaciones, organizaciones del trabajo en una sintonía cada vez menos imperfecta con la sociedad que deben regir. La teoría de Tarde desemboca en un muy foucaultiano «defender la sociedad» de sus instituciones, ya que el peligro consiste en sacrificar la lógica de la sociedad por la de las instituciones. «Los gramáticos, como los juristas o los teólogos, o los socialistas hoy en día, tienen una tendencia pronunciada a hacer prevalecer abusivamente» la lógica de las instituciones, «mientras que el público, por fortuna, tiene una tendencia inversa»[47].

La lógica social y la lógica individual no están regidas por ninguna pretensión de verdad. La validez de las enunciaciones y la validez de las aserciones lógicas no están sometidas a ningún criterio de verdad, sino a las condiciones de posibilidad determinadas por la comunidad. Ciertamente, existe una razón social y una razón individual, pero ellas buscan «una fe común, no una fe verdadera»[48].

La lógica, de la misma forma que otras categorías sociales, «no procura la búsqueda de la verdad, sino la dirección de la creencia»[49].

[46] *LGS*, p. 356.

[47] *Ibid.*, p. 356.

[48] *Ibid.*, p. 185. «Ahora bien, lo mismo ocurre con la celebridad, que, entre miles de invenciones y descubrimientos que permanecen oscuros, y de los que muchos, aunque serios, son asfixiados como contradiciendo alguna creencia establecida o contrariando algunos deseos potentes, elige el más apropiado para aumentar y fortalecer momentáneamente la masa de fe y de confianza popular, en otros términos, aquel que mejor satisface la curiosidad y mejor colma las esperanzas del público, o que más favorece sus opiniones y sus gustos». *LGS*, p. 217.

[49] *Ibid.*, p. 39. «La lógica, por lo tanto, no es en absoluto el arte de descubrir la verdad, sino el arte de cambiar de pensamientos conservando al mismo tiempo, sin aumento o disminución, la distancia que nos separa de lo verdadero o lo falso». *Ibid.*, p. 119.

En el cerebro individual, como en el colectivo, las sensaciones y las voluntades no son coordinadas y precisadas por mecanismos automáticos e impersonales, sino por fuerzas que juzgan y desean. Sin las corrientes de la memoria social, las cantidades (trabajo social, lenguaje) y los dispositivos que las gobiernan (mercado, instituciones, gramáticas) están muertos.

La lengua, las instituciones, la familia, los grupos, contribuyen ciertamente, en cuanto que memoria externa, a la coordinación, pero su constitución y evolución remiten a una *pragmática* en la que el deseo y la creencia, así como su intensidad, desempeñan el papel principal, el papel activo.

En esta teoría de la acción, la historia no contiene ninguna racionalidad predeterminada, ninguna lógica a realizar, como en la dialéctica.

> El orden histórico buscado está allí, en los productos acumulados de la historia, en las gramáticas, en los códigos, en las teologías o los corpus científicos, en las administraciones y las industrias o en las artes de una civilización dada, pero no en la historia misma.[50]

La historia, como el yo, flota en la sedimentación de las tradiciones y de los usos «mezclados, combinados, coordinados» sobre los que «se agitan incesantemente unos puntos brillantes y multicolores cuya estela se denomina historia». La historia es una sucesión y una acumulación de acontecimientos ahistóricos, de invenciones[51].

[50] *Ibid.*, p. 215.

[51] La historia no conoce la realidad «fractal» de la costa y pasa «al costado» de la hibridación de la tierra y el mar donde se produce la generación. «La historia es ese largo ferrocarril longitudinal que pasa a lo largo de la costa (pero a cierta distancia) y que se detiene en todas las estaciones que uno quiera. Pero no sigue exactamente la costa, no coincide en absoluto con la costa, puesto que sobre la costa, en la costa, están las mareas, tanto el hombre como el pez, y las desembocaduras de los ríos y arroyos, y la doble vida de la tierra y del mar». Charles Péguy, *Clio. Diálogo entre la historia y el alma pagana*, trad. de Laura Fólica, Bs. As., Cactus, 2009, p. 266. Entre los viajeros es posible reconocer la filosofía de la historia y el materialismo histórico.

Las representaciones y las creencias

En su esfuerzo por pensar, en palabras de Tarde, una teoría general del valor, y luego de haber agenciado lo económico con lo político y lo institucional, la escuela de la regulación añade en el curso de los años noventa otro nivel de análisis: lo simbólico, constituido esencialmente por las creencias y las representaciones. Esta escuela las incluye con justa razón en la descripción del ciclo económico.

La escuela de la regulación se inspira explícitamente en el concepto de representación (individual o colectiva) de Durkheim, asimilando el concepto de creencia al de representación. Pero según Tarde, las creencias y las representaciones no son en absoluto la misma cosa. Ellas remiten a dos órdenes de existencia distintos. Las representaciones remiten al sujeto, a su dimensión molar y consciente, y las creencias a los modos de existencia impersonales y su dimensión molecular e inconsciente.

El inspirador sociológico de la escuela de la regulación, al no haber sabido hacer estas distinciones, se ve conducido a un *impasse* teórico. Durkheim no puede sostener hasta el final su positivismo, que considera lo social como una cosa. No puede purificar lo social de todo «psicologismo», como en su polémica con Tarde, pues el concepto de representación no puede prescindir de lo espiritual[52].

> Por el contrario, desde el punto de vista en que nos situamos, si se denomina espiritualidad a la propiedad distintiva de la vida representativa en el individuo, se deberá decir de la vida social que se define por una hiperespiritualidad; con ello entendemos que los atributos constitutivos de la vida psíquica se encuentran allí, pero elevados a una potencia mucho mayor y de tal forma que constituyen algo completamente nuevo.[53]

[52] La escuela de la regulación tiene la intuición de que la economía tampoco puede ser purificada de todo «psicologismo».

[53] Émile Durkheim, «Représentations individuelles et représentations collectives», op. cit., p. 48.

La sociología es, como en Tarde, una psicología colectiva que se distingue de la psicología cuyo objeto es la mentalidad del individuo[54].

Según Durkheim, la representación es lo que permite, por un lado, agenciar el psiquismo individual y el psiquismo colectivo, ya que ella es lo que los dos órdenes tienen en común, y, por otro lado, establecer una diferencia de naturaleza entre estos dos niveles, ya que las representaciones colectivas constituyen, respecto a las representaciones individuales, un espiritual elevado a la potencia superior.

Si la vida representativa es una vida psíquica, entonces hay que suponer lo mental como nivel independiente y autónomo de lo psíquico y de lo orgánico. Ahora bien, para Durkheim la memoria hace posible y caracteriza la vida psíquica, ya que es un vínculo mental que asegura un «continuum psíquico», un «curso continuo de representaciones» que reproduce y conserva. «Nuestra vida psíquica no se destruye a medida que transcurre»[55], y esto gracias a que la memoria posee la propiedad de conservar las representaciones[56].

De acuerdo con Bergson y Tarde, Durkheim nunca reduce la vida psíquica a las representaciones *actuales*, aquellas que están presentes en la conciencia en un momento dado y que son útiles para la urgencia de la acción en ese mismo momento. Para no abolir la memoria, como lo hace Halbwachs al atribuir la conservación de las representaciones a las instituciones sociales, es preciso admitir, por lo tanto, que hay representaciones inconscientes en nuestra vida psíquica.

Pero aquí Durkheim roza los límites de su aparato conceptual y de su sistema teórico basado en la representación. Como él mismo lo reconoce, la «noción de una representación inconsciente y de una conciencia sin yo que aprehende son equivalentes»[57].

[54] «La psicología colectiva es la sociología en su conjunto», según las palabras de Durkheim.

[55] *Id.*, p. 22.

[56] Como ya hemos señalado, se trata de una defensa en regla de la memoria bergsoniana: no solo es la afirmación de la «independencia» de la memoria respecto del cerebro, de la interpenetración mutua de los recuerdos, etc., sino también la crítica de la teoría de «localización» de los recuerdos.

[57] *Id.*, p. 31.

Para legitimar la existencia de una vida inconsciente, Durkheim formula la hipótesis de la existencia «de centros secundarios de conciencia esparcidos en el organismo e ignorados por el centro principal». En la representación, por lo tanto, se encuentran «elementos reales y actuantes» que no son «conocidos por el sentido íntimo». Pero este esbozo de monadología, de acción molecular o preindividual que escapa al sujeto y lo desborda, no le permite salir de la contradicción que movilizan los conceptos de representaciones inconscientes, de conciencia inconsciente.

Para Tarde, el mayor límite de la reducción de la vida psíquica a la representación (o a lo simbólico, o incluso al lenguaje) reside en su antropomorfismo, que él elude con su teoría de las fuerzas psíquicas. «La creencia y el deseo poseen ese privilegio único de comportar estados inconscientes. Ciertamente existen deseos, juicios inconscientes»[58], como los deseos implicados en nuestros placeres y nuestras penas, y juicios «de localización y otros» implicados en nuestras percepciones. Las representaciones inconscientes, en cambio, son manifiestamente imposibles.

Con la monadología de Tarde, con su teoría de la creencia y del deseo como corrientes psíquicas preindividuales y moleculares, con su teoría de las dos memorias, la una consciente e intermitente, la otra inconsciente y continua, podemos eludir el obstáculo con el que tropieza Durkheim.

La conciencia, con sus representaciones, es lo que llega en último lugar en el desarrollo de la vida psíquica, como en Nietzsche. Sería un error, por lo tanto, pensar que «lo inconsciente tiene un papel menor que la conciencia»[59].

En la vida psíquica del individuo hay una «fermentación sorda de imágenes», pequeñas percepciones y pequeñas sensaciones «incesantemente acopladas a tientas» que «preparan la asociación de ideas que se elevan hasta el sentido íntimo». De la misma forma, en la vida psíquica de la sociedad se prosigue el trabajo de la imitación, de los flujos de creencias y deseos, de percepciones y sensaciones sociales de los «seminventores sin número y sin nombre que en la sombra aran el campo del genio»[60].

[58] *MS*, p. 40.

[59] *LGS*, p. 212.

[60] *Ibid.*, p. 213. Las relaciones entre los dos órdenes, me parece, son los escollos de todas las microsociologías contemporáneas. A la dimensión molar, ellas oponen la molecular, pero sin pensar su relación.

No basta, por lo tanto, con distinguir entre individual y colectivo, ya que hay una vida *impersonal*, *molecular*, *infralingüística* tanto en el individuo como en la sociedad.

Deleuze y Guattari captaron perfectamente la importancia de la crítica del concepto de representación en la obra de Tarde. «Pues, finalmente, la diferencia no se establece entre lo social y lo individual (o lo interindividual), sino entre el dominio molar de las representaciones, ya sean colectivas o individuales, y el dominio molecular de las creencias y de los deseos, en el que la distinción entre lo social y lo individual carece de sentido, puesto que los flujos ya no son ni atribuibles a individuos ni sobrecodificables por significantes colectivos»[61].

Mientras que las representaciones son resultantes, los deseos y las creencias se «crean, se agotan o mudan», y «se añaden, se sustraen o se combinan» operando como fuerzas constitutivas.

La creencia y el deseo no actúan al nivel de la representación, ya que son fuerzas infrarrepresentacionales, de la misma forma que tampoco actúan al nivel lingüístico, ya que son infralingüísticas.

Lo social, el lenguaje y lo colectivo no agotan todo lo real. La acción de lo social, tal como Tarde la entiende, consiste en un proceso de *institucionalización* y *desinstitucionalización* continua. El pasaje de lo inconsciente a lo consciente, de lo *molecular (cerebral y social)* a lo *molar (cerebral y social)*, y el pasaje inverso, lo consciente, lo molar y lo social que vuelven a descender en lo inconsciente (contrayéndose en hábitos y costumbres) se efectúan a través de la imitación y la invención y a través de la acción de las fuerzas constitutivas del deseo y la creencia. La representación no solo no puede explicar este trabajo, sino que corta la acción recíproca de lo molecular y lo molar, impidiendo la circulación, las transmisiones y las comunicaciones entre aquello que es y la producción de lo nuevo.

> La diferencia cualitativa entre las dos líneas no impide que se impulsen o coincidan [...], los movimientos moleculares no serían nada si no volvieran a pasar por las grandes

[61] Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil mesetas*, op. cit., p. 223. Deleuze y Guattari señalan, como Tarde, por cierto, que la superación del individualismo y el holismo no puede realizarse a través de la intersubjetividad, de la interacción.

> organizaciones molares, y no modificasen sus segmentos, sus distribuciones binarias de sexos, de clases, de partidos.[62]

La representación individual es aquello que separa la fuerza de lo que ella puede, ya que separa precisamente lo molar de lo molecular, lo consciente de lo inconsciente, el sujeto de su vida impersonal, preindividual y afectiva, lo actual de lo virtual. La representación colectiva, de la misma forma, separa la multiplicidad de las fuerzas moleculares e infinitesimales que actúan en la sociedad de las instituciones. Juntas, ellas separan la acción molar del sentir, de lo virtual, de la creencia y del deseo, de su modo de expresión y de comunicación molecular. La representación solo retiene aquello que es actual, y anula la virtualidad y la intensidad de la acción molecular de la existencia impersonal tanto individual como social.

El problema que plantea la teoría de Tarde a la sociología es menos su pretendido psicologismo que su filosofía de la diferencia. La sociología de Durkheim y la sociología de Tarde expresan concepciones diferentes de la sociedad: como *totalidad*, como *institución* en el caso de aquel, y como *relación entre las instituciones y fuerzas infrainstitucionales* en el caso de este.

La escuela de la regulación, como de hecho toda la corriente institucionalista, capta solamente las instituciones, e ignora las fuerzas constitutivas de esas mismas instituciones. Explica así muy bien la reproducción de un sistema económico, pero es incapaz de describir el pasaje de un régimen de acumulación a otro (véase el aprieto para explicar el pasaje del fordismo al posfordismo), es decir, la creación de algo nuevo. La escuela de la regulación no escapa a la lógica reproductiva de la economía política.

Al retomar la antorcha de la economía política, la sociología se dedicó a definir las condiciones de la neutralización de la heterogeneidad individual y social: ¿cómo reducir la repetición a la reproducción? ¿Cómo inmovilizar el ritornelo en una cantinela?

«De la reproducción» será la gran tarea de la sociología de Durkheim, continuada hasta hoy por Bourdieu. La reproducción de la economía política y de la sociología es una repetición que bloquea la variación, que impide la diferenciación de la diferencia para no repetir más que los

62 *Ibid.*, p. 220-221.

valores dominantes: republicanos y democráticos para una, del trabajo para la otra, y del Estado para las dos.

Trabajo y creación

La contribución original de Tarde a la comprensión del fenómeno económico es haber introducido la memoria como potencia constitutiva de la cantidad (social o económica), y haber aprehendido esta última como una constitución del tiempo, de la diferencia. El tiempo no es medida, como en Marx y los clásicos, sino *potencia de constitución*. El concepto de trabajo es el que sale alterado de allí. Tarde introduce una distinción entre invención y trabajo que encontramos un siglo más tarde en *Mil mesetas*, entre la «acción libre en el espacio liso», es decir, cooperación entre cerebros, y el «trabajo en el espacio estriado», es decir, la división del trabajo.

> Imponer a toda actividad el modelo del trabajo, traducir todo acto en trabajo posible o virtual, disciplinar la acción libre, o bien (lo que viene a ser lo mismo) relegarla al campo del ocio, que solo existe por referencia al trabajo.[63]

Es a través de la memoria que resulta preciso aprehender el concepto de actividad, de acción, pues ella es a la vez hábito, rutina y potencia de creación. Es la memoria la que explica la distinción y el agenciamiento de la actividad motriz, de la actividad afectiva y de la actividad intelectual. Y es siempre a través de la neutralización o la activación de la memoria que se puede comprender la reducción de la acción libre al trabajo.

[63] *Ibid.*, p. 497. Deleuze y Guattari señalan que «esta observación no contradice la teoría marxista de la plusvalía». Podemos compartir esta afirmación solamente si se supone la primacía de la dinámica inventiva y constitutiva de la cooperación entre cerebros. En ese caso, podemos comprender la división del trabajo como una captura, una reducción de esta al «trabajo». Se puede dudar legítimamente de que este sea el punto de vista de Marx, y sobre todo de los marxistas.

VI
Invención y trabajo, memoria y atención en la cooperación entre cerebros

> Cuando, en lugar de hablar de los trabajadores, un economista habla del trabajo, qué está haciendo sino sustituir una discontinuidad real por una continuidad ficticia... Así, los economistas han abusado de las generalizaciones vagas de aspecto continuo, de las abstracciones en mayúsculas (el Trabajo, la Renta, el Capital, etc.).
>
> GABRIEL TARDE, *La philosophie de Cournot*

Aceptando la hipótesis tardeana de que la memoria y la cooperación entre cerebros son a la vez fuente de riqueza y fuerza de constitución de lo social, intentaremos dar cuenta del agotamiento progresivo del paradigma del trabajo dividido tal como se expone en *La riqueza de las naciones* y en *El capital* cuando abordan el fenómeno económico en la sociedad moderna. El control y la apropiación de la invención y la cooperación en cuanto recursos estratégicos se dan cada vez menos a través de los métodos y las formas organizacionales descritas por Smith y Marx, pues la producción de conocimientos tiende a invertir la relación de subordinación respecto de la producción material. Entonces, ¿se puede controlar la memoria y sus virtualidades a través de la división del trabajo? ¿Se puede controlar la producción de conocimientos como se controlaba el trabajo repetitivo y predeterminado del obrero marxiano?

El trabajo entre la actividad del autómata y la actividad del genio

En la teoría tardeana, el principio activo y diferencial de la producción (lo que Marx designa como trabajo vivo) está constituido por la

memoria (agenciamiento de la memoria corporal con la memoria intelectual), la cooperación está definida por las relaciones entre cerebros y la energía involucrada en la actividad económica es energía física (o afectiva, deseo y creencia).

La forma de la actividad cualquiera no se identifica con el trabajo abstracto, sino con el *trabajo social*, es decir, con la relación interpsicológica, con la cooperación entre cerebros. Los economistas y los marxistas, por el contrario, reducen toda actividad al trabajo, pues parten de una definición limitada y mutilada de este (el trabajo industrial).

> Si bien esta ciencia tiene como objeto propio la fracción de la actividad humana involucrada en el trabajo industrial, ella ha extendido y ampliado su dominio al punto de hacer entrar allí todas las formas de actividades cualesquiera.[1]

El trabajo, tal como es definido por las teorías del valor-trabajo, no puede ser la forma general de la actividad, pues con sus categorías es prácticamente imposible explicar la producción de los conocimientos, la producción mediática, la producción artística y, de forma más general, la potencia constitutiva de lo social. Al hacer del trabajo abstracto la forma general de la actividad, somos conducidos inevitablemente a desdoblar el mundo en trabajo y conocimiento, trabajo y arte, trabajo y medios de comunicación, trabajo y social. De hecho, para subrayar su heterogeneidad irreductible, en la *Psicología económica* se habla de los *trabajos*, y no del *trabajo*.

Según Tarde, toda actividad, incluso el trabajo industrial, se sitúa al interior de un espectro que va de la acción del *autómata* a la del *genio*. Se puede pasar de la una a la otra por variaciones infinitas e infinitesimales. Lo que participa tanto en la una como en la otra es la memoria y su *conatus*, la atención. En la actividad del autómata, la atención está completamente absorbida por la realización de la acción finalizada, y la memoria es más bien un hábito inscrito en el cuerpo. La subjetividad es un automatismo, un centro de acción que recibe y transmite movimientos, pues coincide con la memoria sensomotriz.

[1] *LGS*, p. 461.

En la actividad del genio, por el contrario, la atención ya no es cautiva de la acción finalizada, y la memoria se intercala entre la acción y la reacción como indeterminación y elección, siendo rodeadas por una «apacible nube» de virtuales. La subjetividad siempre es un centro de acción, pero ahora tiene la capacidad de intercalar un retraso, una duración entre acción y reacción a fin de elaborar lo nuevo. La memoria ya no coincide con la memoria sensomotriz. Ya no es hábito, automatismo, sino memoria intelectual capaz de acoger la heterogeneidad e inventar.

La separación habermasiana entre racionalidad instrumental y racionalidad comunicacional, o incluso la distinción entre trabajo y acción de Hannah Arendt, captan solamente las diferencias, pero no las implicaciones recíprocas entre estas dos formas de actividad. Definen exclusivamente las discontinuidades, pero ignoran las continuidades entre trabajo e invención, e impiden ver así su origen común (el sentir, el afecto).

En este concepto de actividad no hay primero un sujeto que actúa sobre un objeto, de la misma forma que la acción no se da inicialmente entre sujetos (intersubjetividad). En la acción, como en el trabajo, hay en primer lugar fuerzas afectivas preindividuales y supraindividuales, fuerzas moleculares y fuerzas molares que actúan unas sobre otras. De esta *doble exterioridad* nace la subjetividad en cuanto capacidad de envolver las fuerzas. De la misma forma que la invención, el trabajo se expresa como relación de una fuerza sobre otra. Esta metodología, que define a la vez las diferencias de naturaleza y de grado, las continuidades y las discontinuidades entre trabajo e invención, presenta la enorme ventaja, respecto a las teorías económicas y a las teorías de la acción, de poder dar cuenta de las diferentes formas de actuar y pensar partiendo del punto de vista no de la división del trabajo, sino de las fuerzas cerebrales, psicológicas, y de sus potencias de afección.

Trabajo artístico y trabajo industrial

¿Cómo determinar el lugar del trabajo industrial en la escala que va del autómata al genio?

Lo primero que se debe hacer es retomar la categoría de trabajo, «singularmente reducida y mutilada» por los economistas y los

socialistas, y distinguir entre la actividad de invención y la actividad de reproducción, entre diferencia y repetición.

El trabajo artístico, la actividad del genio, se distingue del trabajo industrial porque, «mediante una serie de actos similares y repetidos», desemboca en la producción de una obra singular. Los trabajos industriales, por el contrario, siempre mediante series de actos similares y repetidos, «reproducen al infinito series de obras semejantes». «El paso de la primera categoría a la segunda es gradual y comporta innumerables grados de transición»[2].

La hibridación entre la actividad de creación y de repetición en el trabajo industrial puede ser captada al distinguir el trabajo corriente del trabajo no corriente. «El trabajo corriente avanza incesantemente sobre el trabajo no corriente, es decir, sobre el trabajo artístico, o al menos sobre el trabajo imprevisto, pintoresco, que apela constantemente al ingenio del trabajador»[3].

En la actividad del artesano, el trabajo corriente y el trabajo no corriente, la reproducción y la variación, se agencian uno sobre otro, pues cada reproducción es una variación, por infinitesimal que sea. El trabajo industrial, en cambio, tiende a una reproducción cada vez más exacta que elimina progresivamente toda variación.

> La fabricación a través de las máquinas ha llevado esta evolución al límite. A través de las máquinas, la separación entre el elemento-repetición, propiamente industrial, y el elemento-variación, que tiene algo de artístico, se profundiza.[4]

De manera contradictoria, el trabajo industrial tiende, por un lado, a reducir la actividad de los hombres a las rutinas del autómata, y, por otro lado, a desarrollar la fuerza nerviosa propicia para el despliegue de la actividad estética y la invención. En efecto, la actividad implicada en la «maquinofactura» es la actividad de la memoria. La industria introduce un «suplicio nuevo y más sutil» en comparación con la simple

[2] *PE*, I, p. 262.

[3] *Ibid.*, p. 262.

[4] *Ibid.*, p. 270.

fatiga física: la *fatiga de la atención*. Es un límite de los socialistas y de los economistas el no haber tomado en cuenta el *aburrimiento* como psicopatología específica del trabajo repetitivo.

Posteriormente, para hacer brotar mejor las discontinuidades de los trabajos, y después de haber resaltado sus continuidades, Tarde afirma las diferencias hasta llegar a oponerlos. El trabajo y la invención involucran dos tipos diferentes de esfuerzos. El trabajo es un esfuerzo *repetitivo*, pues su objetivo es la realización de un producto o un servicio que se conoce de antemano. Es una simple reproducción de una copia o de un modelo. El trabajo es una actividad de imitación, «una serie periódica de actos encadenados en la que cada uno ha tenido que ser enseñado por el ejemplo de los demás y reforzado por su propia repetición, por el hábito»[5]. Los procedimientos que el trabajador utiliza para alcanzar sus objetivos están predeterminados y contribuyen a la realización de la obra según un plan establecido de antemano. «Totalmente diferente es el esfuerzo que tiende hacia lo desconocido. Buscar lo nuevo no es trabajar, a no ser que la búsqueda consista en actos conocidos cuyo mero *encadenamiento* y *orientación* sean cosas nuevas»[6].

La invención está en estrecha relación con la volición, pues lo imprevisto y lo accidental son su carácter común. «Tanto a la una como a la otra le es esencial el no poder ser predichas de antemano»[7].

Para establecer la diferencia entre trabajo e invención, Tarde explota la noción capital de azar tal como la desarrolla Cournot. Esta se basa en la «independencia muy real» de series causales que, al encontrarse, se convierten en el punto de partida de series nuevas «destinadas eventualmente –aunque no impulsadas por una necesidad interna– a cruces análogos»[8]. Cournot, al concebir el desarrollo como «un orden que se hace con desorden», como la «asimilación armoniosa de una serie de azares injertados unos sobre otros», distingue entre dos tipos de necesidades: «una necesidad interna, únicamente racional, y una

[5] *Ibid.*, p. 168.

[6] *Ibid.*, p. 169.

[7] *Ibid.*, II, p. 241.

[8] *TP*, p. VIII.

necesidad exterior, accidental, que el determinismo banal tiene el error de confundir»[9].

Cournot no define en qué consiste la naturaleza de estos elementos internos, mientras que Tarde los identifica con lo virtual, y por lo tanto con las invenciones pequeñas o grandes, oscuras o gloriosas.

> La ventaja de esta forma de ver las cosas es que muestra en lo accidental la fuente misma de lo racional, en lo imprevisto e imprevisible la fuente de lo regular [...]. Comprendida de esta forma, la combinación de lo necesario y lo fortuito, de lo accidental y lo racional, ya no tiene nada de misterioso ni de confuso, ella se precisa y se elucida.[10]

La diferencia entre la invención y el trabajo se debe precisamente a la manera diferente de actuar. La invención hace bifurcar las series causales, mientras que el trabajo se limita a reproducir los agenciamientos constituidos por el encuentro de estas mismas series. En el diálogo de Tarde con Cournot encontramos otra anticipación de la actividad caótica de la creación y una definición no determinista de la necesidad de las leyes que gobiernan los fenómenos.

El efecto específico del trabajo, por lo tanto, no es producir, sino reproducir. Cuando el trabajador repite continuamente el mismo acto y la reproducción de estos actos se vuelve automática, hay *trabajo vital* (gasto de energía motriz), pero ya no hay invención en el sentido *psicológico* y *social* del término. La invención, al producir la composición y descomposición de los flujos de deseos y de creencias, revela ser una potencia de agenciamiento. El trabajo, al limitarse a reproducir lo que ha sido compuesto, se reduce a la memoria sensomotriz, al hábito, a la rutina.

Por lo tanto, según Tarde, es preciso «separar con toda la nitidez posible el trabajo y la invención»[11]. Una vez establecida esta distinción se podrá ver, tanto al interior del trabajo económico como del trabajo intelectual y del trabajo artístico, en qué proporciones la invención

[9] *Ibid.*, p. IX.

[10] *Ibid.*, p. IX.

[11] *PE*, I, p. 226.

(producción) y el trabajo (reproducción), la creación y la imitación contribuyen a definir las diferentes actividades.

De esta forma llegaremos a una definición general del trabajo que Tarde compendia de la siguiente manera: «El trabajo es, por lo tanto, una forma de actividad intermedia entre la rutina del autómata y la innovación del genio»[12].

Trabajo manual y trabajo intelectual, trabajo prescrito y trabajo real

Las distinciones operadas por Marx y aquellas establecidas posteriormente por los sociólogos y los psicólogos del trabajo no coinciden con las distinciones tardeanas.

La doble naturaleza del trabajo, el hecho de ser a la vez trabajo abstracto y trabajo útil, implica un concepto de trabajo homogéneo, repetitivo, reproductor. El trabajo abstracto es una actividad muda, simple gasto abstracto de tiempo homogéneo. El trabajo útil, concreto, es una actividad que se contenta con reproducir, y no con inventar, los valores de uso.

En cuanto a la oposición entre trabajo manual y trabajo intelectual, esta tampoco permite definir la fuerza-invención, pues es dentro de cada tipo de actividad que se debe distinguir entre creación y repetición. Cada actividad presenta, en grados diferentes, una serie de actos *repetitivos* y *habituales* y una serie de actos que involucran «la imaginación inventiva y descubridora».

> La distinción entre el trabajo y la invención no corresponde a la del trabajo manual y el trabajo mental. El trabajo mental de un estudiante que aprende sus lecciones, de un actor que estudia sus papeles, de un notario que elabora su acta conforme a sus formularios, de un cajero de banco o de tienda que mantiene sus registros en orden, no tiene nada de inventivo.[13]

[12] *Ibid.*, p. 225.

[13] *Ibid.*, p. 229.

Las categorías de trabajo prescrito y trabajo real (conjunto de actividades coordinadas para afrontar aquello que en el trabajo no podría ser obtenido a través de la estricta ejecución de la organización prescrita) introducidas por la sociología del trabajo, tampoco coinciden con la distinción entre trabajo e invención. Tarde reconoce, *ante litteram*, que esta diferencia puede hacer más o menos atractiva o más o menos aburrida una actividad, pero no se puede reducir la invención a la resolución de pequeños problemas planteados por la organización de la producción ya que no hay aquí ninguna «incógnita esencial», ninguna novedad real.

> En cada momento, el albañil que construye un muro de mampuesto se pregunta cómo llenará el vacío que aparece ante él, y busca una piedra apropiada para rellenarlo; en cada momento, un estudiante que hace un tema o una versión[14] busca una expresión latina o francesa adecuada para su pensamiento. Pero aquí no se busca lo nuevo, sino un fin al que se ha aspirado mil veces y que es perseguido a través de procedimientos empleados millares de veces.[15]

Este trabajo real que llena los vacíos de la prescripción de la tarea consiste simplemente en afrontar algo que otros han inventado e impuesto, y no puede, en ningún caso, satisfacer la tendencia de los hombres a innovar. Lo que los psicólogos y sociólogos del trabajo exaltan como expresión de la inventiva obrera siempre ha sido, una vez que se reunieron las condiciones, objeto de rechazo y huida por parte de los obreros, si no por ellos directamente, al menos por parte de sus hijos. El empleo de la atención para «afrontar aquello que ya no está dado por la organización prescrita del trabajo» siempre es, en cualquier caso, una mutilación de la fuerza-invención de los hombres.

[14] El tema (*thème*) y la versión (*versión*) son dos ejercicios que se emplean en el sistema educativo francés para el aprendizaje de una lengua extranjera. El tema consiste en traducir a una lengua extranjera un texto escrito en lengua materna. La versión, por su parte, consiste en el procedimiento contrario: traducir de una lengua extranjera a la lengua materna. [N. del T.]

[15] *Ibid.*, p. 224.

Schumpeter llega a conclusiones similares partiendo de la definición del empresario en cuanto que voluntad de organizar y ejecutar nuevas combinaciones, en cuanto que potencia de agenciamiento. En todo trabajo «hay alguna decisión por tomar», pero entre una actividad de reproducción y una actividad que crea lo nuevo hay una diferencia de naturaleza y no de grado. Schumpeter incorpora en el trabajo propiamente dicho, y al mismo nivel, la actividad del dueño de una empresa y aquella del obrero. Desde el punto de vista de la creación no hay diferencias sustanciales. Un «aprendiz de zapatero no puede reparar el calzado sin tomar alguna decisión», de la misma forma que un dueño no puede conducir una empresa sin zanjar por sí mismo cuestiones más o menos importantes. Pero sus decisiones no son sino adaptaciones a una situación dada. El empresario (tanto como el obrero) «no decide como dueño de los medios de producción, sino que ejecuta el orden de las circunstancias. No plantea fines propios, sino que se los encuentra de frente»[16].

Según Schumpeter, hay una diferencia de naturaleza entre el trabajo y la innovación que el concepto de trabajo real no tiene en cuenta.

Alegría y pena en el trabajo

Incluso al interior del trabajo industrial, la fuerza-invención y la cooperación explican la dinámica económica, pues son ellas las que pueden introducir allí la alegría.

Si examinamos de cerca los trabajos que se acompañan de placer y no de pena, encontraremos que su encanto se debe «al carácter parcialmente nuevo de los pequeños problemas que plantean y resuelven, variedad bien insignificante, pero que basta para dar un pequeño aire de minúsculas invenciones a las pequeñas soluciones sucesivamente llevadas a cabo». Pero a pesar de este placer, es preciso concluir que en general «todo trabajo es más o menos penoso y que toda invención es más o menos agradable»[17].

[16] Joseph Schumpeter, *Théorie de l'évolution économique*, op. cit., p. 25.

[17] *PE*, I, p. 229.

A su vez, Schumpeter introduce una distinción entre alegría y pena en las razones que motivan la acción del empresario. La conducta del empresario no se explica por la psicología utilitarista ni por la sed de riquezas. «Finalmente, la alegría de crear una nueva forma económica constituye un tercer grupo de motivos que también se encuentra en otros lugares, pero solo aquí provee el principio de la conducta. Allí no puede haber más que simple alegría al actuar: el "dueño puro y simple" llega con dificultad al final de su jornada de trabajo, nuestro empresario, por su parte, tiene un excedente de fuerza»[18].

Ante los análisis lenitivos de los sociólogos y los psicólogos del trabajo, nosotros preferimos las posibilidades que el maquinismo suscita –incluso después de haber separado invención y repetición y de haber aniquilado toda variación–a través del desarrollo de la fuerza nerviosa. Paradójicamente, nos parece que estas posibilidades se ajustan mejor a la realidad del trabajo que las categorías de los sociólogos y los economistas.

> En cuanto al obrero actual, último vestigio del artesano, él está destinado a ser absorbido cada vez más, ya sea por el artista, ya sea por la máquina, a excepción del obrero mecánico por supuesto. El obrero mecánico es la máquina en acto.[19]

El rechazo del trabajo, que es preciso tomar al pie de la letra, es decir, como rechazo a que el hombre sea reducido a su memoria sensomotriz arrebatándole toda virtualidad, ha sido una consigna radical, ya que ha interpretado la voluntad de liberar la fuerza-invención y la alegría de la cooperación. La aspiración de los hombres se vuelca irresistiblemente hacia la cooperación interpsicológica, intermental. Cuando esta aspiración es hostigada, Tarde aconseja desarrollarla, no con miras a la realización del trabajo, a la que parecen remitir los sociólogos del trabajo real, sino con miras a la asociación política y sindical. A las pequeñas satisfacciones del trabajo real, Tarde opone el actuar conjunto

[18] Joseph Schumpeter, *Théorie de l'évolution économique*, op. cit., p. 136.

[19] *PE*, I, p. 270.

y el desarrollo de la cooperación simpática: «Es de este modo que la alegría entrará en el alma del trabajador»[20].

Los obreros no tuvieron que esperar los consejos de Tarde para organizarse, pero los dirigentes del movimiento obrero deberían haber visto que lo que se buscaba no era la autogestión del trabajo, sino la aspiración a la producción de conocimientos, condición indispensable de una cooperación superior.

La razón fundamental de estas ambigüedades reside en que los socialistas, como los economistas, piensan que la división del trabajo está en el origen de la productividad y del excedente, que solamente la organización científica del trabajo es capaz de hacer cooperar y socializar las potencias y las virtualidades de los hombres. Según Tarde, Adam Smith se encuentra en el origen de esta decapitación de la actividad. Al hacer de la división del trabajo «la gran causa, la fuente fecundante» de la producción, Smith reduce la «invención –sin la cual ni el trabajo indiviso ni el trabajo dividido podrían existir– a un pequeño efecto, un torrente derivado»[21].

Por el contrario, según Tarde, «el aumento de la potencia del trabajo no se debe a la división del trabajo, sino a las invenciones mismas», sea cual sea su causa.

La «especialización de las labores» no puede ser la causa principal de las invenciones. Ella «no es más que una de las condiciones que a veces, muy raramente, permiten al espíritu inventivo realizar algunos ligeros perfeccionamientos. En cuanto a las grandes y capitales ideas renovadoras, ellas nacen del ocio y de la libertad de espíritu, no del trabajo y del constreñimiento de un espíritu sometido a una sola y única ocupación»[22].

El trabajo social, intelectual o intercerebral

Si el trabajo industrial tiende hacia el autómata, el trabajo social o interpsicológico tiende hacia el otro polo del espectro de las actividades

[20] Gabriel Tarde, «Le rôle social de la joie», *Revue bleue* no. 2, enero 1903.

[21] *PE*, I, p. 228.

[22] *Ibid.*, p. 228.

tardeanas: el genio. Es cuestión aún del trabajo de la memoria y de la atención. Se trata siempre de las mismas fuerzas que actúan (creencias, deseos y sentir puro), pero con otro grado de indeterminación y elección, de virtualidad respecto al autómata. Siempre se trata de la transformación de la fuerza activa de la invención en fuerza pasiva del hábito mediante la potencia de la imitación. Salvo que aquí las rutinas constituyen conocimientos, pasiones, bellezas, y no simples movimientos automáticos o reflejos como en el caso de los hábitos de la memoria sensomotriz. Si nos desplazamos hacia el autómata, el trabajo cerebral se confunde con la memoria sensomotriz, pero si nos desplazamos hacia el genio, el trabajo cerebral se muestra como memoria intelectual, cooperación virtual de los cerebros.

Tarde hace del *trabajo cerebral* la forma general de la actividad que se materializa gracias a su capacidad de transformar el trabajo del autómata y la acción sensomotriz al subordinarlos.

> El trabajo muscular del hombre, no cabe duda, terminará por ser casi aniquilado, incluso para la construcción de las máquinas; pero el trabajo *nervioso y cerebral* solo se volverá más intenso, más complicado y más diferenciado. Subsistirán dos grandes categorías de trabajo: 1) la dirección humana de las fuerzas animales, vegetales y fisicoquímicas[23] y 2) la dirección humana de los directores humanos de estas fuerzas. Subsistirá, por lo tanto, la dualidad entre los oficios manuales y las carreras liberales, pero con la diferencia de que la dirección de las fuerzas naturales, no menos que la dirección de los hombres, será un gasto continuo de *inteligencia*, un *ejercicio espiritual*. La fuerza manual en los oficios denominados manuales, no desempeñará más que un papel absolutamente secundario, análogo al esfuerzo muscular necesario para escribir en las profesiones liberales[24].

[23] Tarde ve actuar fuerzas infinitesimales dentro de las fuerzas químicas, físicas y animales. Su descripción remite a la actividad de la biología molecular y la genética.

[24] *Ibid.*, II, p. 256-257. Subrayado por el autor.

A diferencia del trabajo industrial, que actúa principalmente sobre las fuerzas físicas o químicas, el trabajo intercerebral actúa principalmente sobre las fuerzas psicológicas a través de la capacidad de *imprimir* y recibir la *impronta* de los deseos y las creencias de otros espíritus. El trabajo social es una actividad *relacional* cuya modalidad general de acción está dada por la constitución de la opinión pública (y la acción mediática), y cuyos productos son gustos, opiniones, comportamientos. Tarde, al sustituir una *psicología del espíritu* por una *psicología de las afecciones del espíritu*, hace emerger la potencia productiva de la cooperación entre cerebros. Desde este punto de vista, la psicología de las afecciones, la psicología cerebral, es la economía misma.

Siendo el alma una combinación de creencias, deseos y sensaciones, existen tres grandes tipos de acciones interespirituales: «impresionar, convencer, decidir». Por lo tanto, los trabajos cerebrales se pueden definir según las modalidades a través de las cuales ellos actúan sobre las *voluntades*, sobre las *inteligencias* o sobre las *sensibilidades*.

> Oficios en los que se *comanda*, en los que se comunica el querer propio a los quereres dóciles de los semejantes (ejército, magistratura, administración pública); oficios en los que se *enseña*, en los que se comunica el pensamiento propio al espíritu de los otros a través de una especie de electrización espiritual (clero, profesores, oradores, publicistas); oficios, quiero decir artes, en las que se conmueve, en las que se hacen vibrar las sensibilidades ajenas al unísono de la sensibilidad propia (poetas, literatos, artistas).[25]

Después de haber captado las continuidades entre trabajo y acción, ahora es preciso resaltar sus diferencias, pues la acción de un espíritu sobre otro es un «acontecimiento completamente aparte que se desvincula del conjunto de sus contactos con el resto del universo»[26]. El hecho

[25] *Ibid.*, p. 248. Marx también tiene en cuenta los trabajos intelectuales e «inmateriales» (las prostitutas, los actores, los profesores), pero siempre son pensados desde el punto de vista del trabajo «productivo», que siempre es productivo en términos de capital.

[26] *LLS*, p. 55.

de que se pase del autómata al genio a través de variaciones infinitas e infinitesimales que definen diferencias de grado no impide establecer diferencias de naturaleza.

La diferencia entre el trabajo de transformación industrial y el trabajo social o intercerebral se debe a que la invención y la imitación, presentes ya en el trabajo industrial, apuntan ahora, en el trabajo social, a la producción de afecciones entre cerebros, a la producción de relaciones interespirituales que involucran la voluntad, la inteligencia y la sensibilidad.

¿Cuáles son los verdaderos objetos, los productos de la acción interespiritual? La *rigidez de convicción* (creencias) y la *dureza de las pasiones* (deseos) con las que se busca «vencer, transformar, erradicar» otras convicciones y otras pasiones. ¿Y cuál es la *materia prima* de la que están hechas estas convicciones y estas pasiones, y que los trabajadores intelectuales utilizan de la misma forma que los trabajadores de la industria manipulan el hierro, el carbón, etc.? Esta materia prima es el *hábito*, es decir, las instituciones, las opiniones, los gustos, los usos, los saberes que, nacidos en el cerebro de un inventor, se constituyen como rutinas a través de la imitación y la repetición. Hábitos e instituciones que es preciso constituir o hábitos e instituciones que es preciso descomponer para formar otros.

> Pero se puede ver, si se quiere, el equivalente de una materia prima en la dura roca de los prejuicios, de las instituciones antiguas, de los usos arraigados, que el sabio y el filósofo se dedican a reformar, o que el político explota, o que el jurista consagra. En cuanto al hábito de la vista, del oído, del gusto que el artista respeta, sobre los que se apoya para hacer aceptar sus innovaciones, ellos recuerdan menos la piedra que talla el albañil que el suelo sobre el que se construye la casa.[27]

¿Cuáles son las fuerzas que es preciso movilizar en el trabajo intercerebral? La *atención* y la *memoria* en cuanto que fuerzas de creación y constitución de los hábitos. Las modalidades de acción del trabajo cerebral son reconducibles a la lógica de la diferencia y de la repetición,

[27] *PE*, I, p. 257.

lo que es particularmente visible en la actividad mediática que actúa sobre los hábitos, los gustos y las opiniones a través de modalidades temporales, antes que a través del sentido y el contenido.

El trabajo cerebral no se limita, ni mucho menos, a la «manipulación de los símbolos» o a la producción lingüística, como se afirma un poco rápidamente hoy en día para definir las nuevas condiciones del trabajo intelectual. Este implica, por un lado, la movilización de las fuerzas preindividuales, subrepresentativas, y, por otro lado, la movilización de las fuerzas del tiempo. Así, el objeto de la actividad cerebral no está constituido exclusivamente por las facultades cognitivas, las opiniones o las facultades del lenguaje, sino, más profundamente, por la *atención*, que constituye la *fuerza intensiva* de la actividad del cerebro, y por los *elementos afectivos*, que constituyen el fondo del alma humana. La formación de los comportamientos y de los hábitos, de las competencias y de los saberes, debe movilizar ante todo las fuerzas intensivas y preindividuales de la memoria y el cuerpo para transformar los prejuicios, las opiniones, los gustos, las pasiones y los saberes.

> En la industria de transformación, el obstáculo proviene ya sea de las afinidades químicas, de las cohesiones físicas o de las fuerzas motrices u otras. En los trabajos de acción interespiritual, el obstáculo resulta *en primer lugar* de la inatención de aquellos a quienes nos dirigimos e intentamos impresionar; luego de las ideas o de los deseos, de los sentimientos cualesquiera que hay que desarraigar en ellos, contrarios al fin que perseguimos, es decir, acciones interespirituales opuestas que han sido ejercidas por otros bajo la forma de costumbres antiguas y de nuevas modas o caprichos individuales.[28]

El trabajador intelectual, antes de actuar sobre las ideas o los sentimientos, y para que esta acción sea eficaz, debe ejercer entonces una «fuerza de adhesión mental» para actuar sobre la *atención* y los hábitos inscritos en el cuerpo. Para actuar sobre la conciencia, es preciso ante todo actuar en profundidad sobre el cuerpo. Primero el cuerpo, el resto seguirá, según el grito de guerra de Nietzsche.

[28] *Ibid.*, p. 260.

Las herramientas del trabajo intercerebral: de la imprenta a Internet

La ontología tardeana de la acción a distancia de los cerebros ensamblados es absolutamente adecuada para la elaboración de una teoría de los medios de comunicación. El trabajo cerebral es también un trabajo mediático que utiliza dispositivos tecnológicos específicos, materialización y desarrollo de las fuerzas de afección de la relación intercerebral.

Las herramientas de los trabajos industriales, que responden a necesidades en las que domina el carácter orgánico, se diferencian radicalmente de las herramientas de los trabajos intercerebrales, que responden a necesidades en las que domina el carácter social, interpsicológico. La herramienta mecánica puede ser considerada como una prolongación de nuestras manos, las herramientas intercerebrales como una exteriorización de los medios de expresión de nuestras afecciones.

> Las grandes, las verdaderas herramientas que usa el trabajador intelectual (imprenta, litografía, fotografía, fotograbado, telégrafo, etc.) son la prolongación y la amplificación gradual que se vuelve inmensa: 1) de sus órganos de expresión, de su fisionomía, de sus gestos y, ante todo, de su voz articulada, en donde se expresan sus pensamientos, sus voluntades, sus emociones; 2) de nuestros sentidos, en efecto prodigiosamente desarrollados por el microscopio y el telescopio, por el termómetro, entre otros instrumentos científicos.[29]

La socialización de la relación intercerebral, la relación que mantiene la potencia de la fuerza afectiva, cognitiva y judicial de la memoria con las máquinas no puede ser descrita ampliando la lógica de la división del trabajo a la producción de conocimientos, como tienden a hacer los economistas y los marxistas. Hay una evolución específica de los dispositivos tecnológicos y sociales donde la memoria, las relaciones intercerebrales, los afectos, las creencias, los deseos y sus incorporaciones se desarrollan según modalidades que no están contenidas en la relación capital/trabajo.

[29] *Ibid.*, p. 258.

La invención y difusión de la imprenta, la fotografía, la prensa, el telégrafo, multiplican, según una intuición tardeana, las formas de afección a distancia de las fuerzas psicológicas, que no hacen más que ampliarse con la invención, difusión y posterior puesta en red del cine, la radio, la televisión y la computadora.

Las formas de cooperación (los públicos) y de coordinación (opinión pública, comunidad de científicos, agenciamientos colectivos de comunicación, etc.) son específicos y no reductibles a la cooperación y coordinación entre los trabajadores. La economía política y el marxismo se hallan absolutamente inermes cuando la producción de hábitos (comportamientos, gustos, opiniones, etc.) e instituciones se convierte en el paradigma de la economía.

En general, el trabajo social podría definirse como un proceso de producción de subjetividad, como la capacidad de plegar el encuentro de las fuerzas psicológicas de acuerdo a ritornelos específicos, como un proceso que utiliza la materia prima, las herramientas y la fuerza-invención del trabajo intracerebral e intercerebral descritos por Tarde.

La *Psicología económica* nos indica el verdadero desafío económico-político de las sociedades modernas: la captura o la liberación de la atención, es decir, la captura o la liberación de la fuerza-invención y de la cooperación entre cerebros.

Máquinas y trabajo vivo, orgánico e inorgánico

Tarde detecta un peligro de antropomorfismo en la manera en que los economistas y los socialistas conciben la subjetividad en el trabajo. Abrir una brecha entre el trabajo vivo, por una parte, y «los trabajos de la planta, del animal o las novedades de las máquinas tomadas en su conjunto, por otra, se corresponde poco con la naturaleza de las cosas»[30].

Evidentemente, esta crítica se dirige, sin mencionarlo, a Marx. Pero lo que nos interesa en esta polémica es la concepción del trabajo obrero que Tarde desarrolla. En lugar de separar el trabajo vivo del trabajo

[30] *Ibid.*, p. 272.

muerto, oposición *lógica* según la cual, siguiendo la más clásica tradición hegeliana, uno es todo lo que el otro no es, Tarde define la cooperación productiva a través del agenciamiento de las *máquinas internas* y las *máquinas externas*, distribuyendo lo vivo y lo muerto, lo humano y lo no humano, al interior de cada máquina.

En la actividad del obrero encontramos, estrictamente agenciadas, actividad muscular (controlada por la memoria sensomotriz), actividad nerviosa (controlada por la atención) y su funcionamiento dictado por el aprendizaje. El conjunto de estas actividades constituye una máquina interna.

> El obrero que ha adquirido un talento a través del aprendizaje, lo sabemos bien, hace funcionar una máquina interior, y en ese acto complejo que confusamente denominamos su trabajo hay que distinguir entre el gasto del esfuerzo muscular y de atención que se requiere para poner en juego esta máquina interna y el funcionamiento mismo de la máquina [...], que existe en virtud de un verdadero don social por el aprendizaje y el ejemplo.[31]

La actividad del obrero no se define por el idealismo de una subjetividad que se opone a la objetividad del instrumento y de la materia, sino, de acuerdo a una ontología totalmente diferente, por el agenciamiento de invenciones y reproducciones, de fuerzas creativas y automatismos, de fuerzas individuales y fuerzas sociales. El trabajo vivo y el trabajo muerto son comprendidos entonces como una composición de fuerzas. La máquina interna y la máquina externa se definen respecto a la actividad de individuación de la memoria, en la que encuentran su origen común.

Desde este punto de vista, la máquina externa con la que trabaja el obrero, ¿es trabajo muerto? Tarde la compara con un ser vivo. Antes de saber hacer máquinas, el hombre se apoderó de «máquinas que ya estaban hechas», que son los «tipos vivientes».

¿Cómo comprender esta definición de la máquina en cuanto que ser vivo? Según la ontología de Tarde, podemos considerar la máquina como una sociedad, es decir, un conjunto de fuerzas jerarquizadas

[31] *Ibid.*, I, p. 355.

según una relación dominante. La máquina es, como todo ser vivo, una composición de elementos cuya relación contiene a la vez una dinámica propia y una virtualidad específica. En las máquinas hay algo vivo que no podemos llamar alma, pero que al menos consiste en su remedo. ¿Formaría parte la máquina, a su manera, del psicomorfismo generalizado que Tarde reivindica? La máquina no es trabajo muerto por otra razón. Ella es repetición, movimiento periódico, lienzo donde se despliega la invención.

> No es solo por su fecundidad en la reproducción indefinida que las máquinas se asemejan a las especies vivas. Lo es incluso por su modo de funcionamiento, por esa serie periódica de movimientos que vuelven a su punto de partida para empezar a girar en el ciclo nuevamente. Por este carácter rítmico, que es tan impresionante cuando se entra a una fábrica, estos «*remedos de seres animados*» [...] recuerdan las pulsaciones, los jadeos, los espasmos de los animales, solo que con una precisión y una acentuación extraordinarias que nos transportan a un *reino nuevo*, a una fauna fantástica liberada de toda necesidad de reposo y de sueño, insensible al dolor como a la piedad, infatigable.[32]

Creatividad y repetición, actividad y pasividad se agencian en cada máquina en lugar de oponerse según la lógica dialéctica del sujeto y el objeto. Hay automatismos (hábitos) en el hombre de la misma forma que hay virtualidades en las máquinas. Privada de estos automatismos (internos y externos), la memoria nunca sería algo diferente a un reflejo. Privada de su «alma», una máquina jamás podría funcionar. Tarde nos invita así a leer de un modo diferente el maquinismo de las sociedades modernas. «De ello resulta [...] que, si un ser viviente es una sociedad, con mayor razón un ser puramente mecánico debe serlo también, puesto que el progreso de nuestras sociedades consiste en mecanizarse»[33].

[32] *Ibid.*, II, p. 258.

[33] *MS*, p. 57.

Entre los textos de Tarde, es en *Monadología y sociología* donde encontramos la crítica más radical del antropomorfismo presupuesto en la categoría de trabajo vivo. Según Tarde, la ciencia reduce continuamente las «barreras de antaño» entre «el mundo viviente y el mundo inorgánico». El abismo entre la naturaleza de los seres inorgánicos y la naturaleza de los seres vivos no es «infranqueable».

Multiplicidad e invención

Al distinguirla del trabajo, Tarde hace de la invención la fuente de la riqueza y, de forma más general, el principio activo de la dinámica social. Pero ¿qué es una invención? ¿Y por qué es sinónimo de cooperación?

La invención es producto del encuentro de flujos de deseos y de creencias que circulan por el cuerpo sin órganos del cerebro colectivo.

Una invención es un «cruce afortunado de imitaciones diferentes en un cerebro, es decir, una idea ingeniosa que consiste en establecer un vínculo de medio a fin entre dos invenciones anteriores [...] que en adelante se presentarán vinculadas conjuntamente y que, a través de este vínculo, se darán un nuevo impulso»[34].

Tarde utiliza los conceptos de hibridación, interferencia, alianza, combinación, para indicar que la acción de inventar no es una creación *ex nihilo*, sino siempre una coproducción, una coadaptación de los flujos imitativos. La invención es una fuerza de conjunción y disyunción, una potencia de agenciamiento, como ya lo hemos subrayado frecuentemente.

> Pero aún queda por explicar la naturaleza de esta combinación. En primer lugar, esta síntesis supone un análisis previo, una abstracción que ha disociado los elementos de las invenciones antiguas y entrevisto la posibilidad de nuevas asociaciones. Y esta disociación, como esta asociación, se opera por una necesidad intensa de finalidad o de lógica, según se trate de una invención práctica o teórica.[35]

[34] *LGS*, p. 379.

[35] *PE*, II, p. 239.

La invención es siempre un encuentro y una colaboración entre una multiplicidad de flujos imitativos (ideas, hábitos, comportamientos, percepciones, sensaciones), incluso cuando tiene lugar en un cerebro individual. En el fondo, la invención es una cooperación, una asociación entre flujos de creencias y deseos que ella agencia de una nueva manera. La invención-asociación también es una fuerza *constitutiva*, pues al combinar, al agenciar, hace que *se encuentren* fuerzas que expresarán una *nueva potencia*, una *nueva composición* que hace emerger y, por lo tanto, vuelve actuales, fuerzas que solamente eran virtuales.

Seguramente, Tarde habría podido compartir la visión schumpeteriana de la dinámica del desarrollo capitalista basada en la fuerza de destrucción creadora de la invención «de un producto, de una técnica, de una fuente de abastecimiento, de un nuevo tipo de organización». Habría podido compartir la concepción de una modalidad de competencia que no se apoya en una «superioridad decisiva desde el punto de vista de los costos» y que, por el contrario, «no solo se ocupa de los márgenes de beneficio y de los productos marginales de las firmas existentes, sino de sus fundamentos y su propia existencia»[36]. Pero Tarde, en cambio, habría estado en desacuerdo en limitar exclusivamente al empresario esta capacidad de innovar.

Por un lado, la invención y la asociación son el resultado de la cooperación de una multiplicidad de fuerzas. Por otro lado, no es necesario concederle una «parte muy grande a la imaginación genial en la invención», puesto que se trata «esencialmente de ideas ordinarias»[37]. Tarde invita a las ciencias sociales a «descender desde las quiméricas alturas de las causas grandiosas y vagas hasta las infinitesimales acciones reales y precisas»[38].

[36] Joseph Schumpeter, *Capitalisme, Socialisme et Démocratie*, Paris, Payot, 1984, p. 118.

[37] *LGS*, p. 275. Es preciso escuchar en las *pequeñas invenciones* tardeanas el eco de las «pequeñas percepciones» de la filosofía de Leibniz, en la que Tarde se inspira directamente para pensar su «composición» bajo la forma de la «integración». Esta operación se debe comprender como el cálculo infinitesimal, y no a través de un proceso de «abstracción» como en el marxismo, o a través de la formación «trascendental» de las entidades colectivas como en la sociología durkheimiana.

[38] *LLS*, p. 118.

Por esta razón, la ruptura del equilibrio no puede ser reducida exclusivamente a la figura del empresario, que en Schumpeter remite, en palabras de Tarde, a la «decisión individual y a la energía contagiosa del jefe o del general», es decir, «al idealismo vago [...] y al individualismo banal que consiste en explicar las transformaciones sociales a través de los caprichos de algunos grandes hombres»[39]. Por el contrario, la invención tardeana no es obra de grandes hombres y no está representada exclusivamente por las grandes ideas, sino que es más bien el resultado de una colaboración y de una cooperación de una multitud de agentes a la vez *sociales* e *infinitesimales* y de sus ideas «rara vez gloriosas, en general anónimas», «que a menudo aparecen en hombres muy pequeños, e incluso en pequeñas ideas, innovaciones infinitesimales que cada uno aporta a la obra común»[40].

Irónico y tajante a la vez, Tarde afirma haber sido decepcionado por la filosofía de la historia, que no es lo bastante idealista, o lo es erróneamente. «No hay una única idea o un pequeño número de ideas situadas en el aire que mueven el mundo; existen millares y millares que luchan por la gloria de haberlo conducido. Estas ideas que agitan el mundo son las ideas mismas de sus actores: cada uno de ellos ha batallado por hacer triunfar la suya, sueño de reorganización local, nacional o internacional que se desarrollaba mientras se realizaba, y que incluso sucumbiendo, a veces se amplificaba»[41].

De la misma forma que cada individuo tiene su «pequeña invención consciente o inconsciente» que añade a la memoria social, también tiene su radio imitativo, más o menos amplio, «que basta para prolongar su hallazgo más allá de su existencia efímera»[42].

Es también a través de «minúsculas creaciones de expresiones imageadas» que la lengua se transforma, y que, «aun siendo habitualmente anónima, no deja de ser una iniciativa personal imitada poco a poco»[43]. Incluso nuestras ciencias comenzaron siendo una «polvareda de peque-

[39] *LI*, p. 2.

[40] *LIS*, p. 148.

[41] *Ibid.*, p. 148.

[42] *Ibid.*, p. 127.

[43] *Ibid.*, p. 126.

ños descubrimientos dispersos y desvinculados que luego se agruparon –agrupación que fue en sí misma un descubrimiento– en pequeñas teorías, fusionadas más tarde en teorías más vastas, confirmadas por una multitud de descubrimientos diferentes, finalmente vinculadas potentemente a través de arcos de hipótesis arrojados sobre ellas, altas invenciones del espíritu unitario»[44].

La aparición del genio, a quien Tarde, a pesar de lo que acabamos de decir, reserva un lugar importante en la actualización de las invenciones, debe ser comprendida en sí misma al interior de esta dinámica de la multiplicidad social e infinitesimal para que no sea reducida al individualismo banal y vago de las teorías neoclásicas o schumpeterianas de la innovación. La invención se engendra por la «colaboración natural o accidental» de muchas conciencias en movimiento, es decir que ella, según Tarde, es obra de una *multiconciencia*. Todo opera primitivamente por multiconciencia y es solo posteriormente que la invención puede manifestarse a través de una *uniconciencia*.

> Entonces, llega a menudo un momento en que el trabajo comienza y termina por completo en un mismo espíritu, del cual una naciente invención perfecta –como el teléfono– [...] brota un día, *ex abrupto*.[45]

La multiplicidad, la heterogeneidad y la independencia de las conciencias operan incluso en el genio, pues lo que Tarde denomina uniconciencia es en realidad un *agregado*, un *adaptado* de una *infinidad de almas*. A la multiplicidad social le corresponde una multiplicidad de fuerzas y conciencias infinitesimales en el cerebro individual.

[44] *Ibid.*, p. 143

[45] *LGS*, p. 201. Cuando polemiza con los socialistas y su teoría «niveladora», que desconoce el agenciamiento de la diferencia y la repetición, Tarde elimina la relación entre *multiconciencia* y *uniconciencia*, haciendo únicamente de esta (la cual se manifiesta en la acción del «burgués» en la modernidad y del «hombre libre» en las sociedades aristocráticas) el origen de la invención. Las pequeñas invenciones desaparecen, y la ciencia y la técnica, las invenciones, son obra del genio, del individualismo banal que critica en otras partes.

> Cuando el yo es absorbido en un fin, es raro que el subyo, lo que abusivamente se denomina lo inconsciente, no participe de esta obsesión, no conspire con nuestra conciencia, no colabore en nuestro trabajo mental. [...] Sin la actividad de esta colmena interior, de esta multitud de pequeñas conciencias (quizás) auxiliares y servidoras de la nuestra, no existe, a decir verdad, un solo fenómeno de la vida intelectual más ordinaria, una sola asociación de ideas oportunamente renacientes –rememoradas en el momento deseado como por un bibliotecario invisible e infinitamente diligente– que pueda ser explicada.[46]

El genio, como cada individuo histórico, es en sí mismo «una nueva humanidad en proyecto» cuya afirmación consiste en la actualización de «ese universal fragmentario» que lleva consigo.

En la definición de la invención como conspiración de una *multitud de pequeñas conciencias*, Tarde encuentra otra diferencia con el trabajo, pues en él no entra ninguna colaboración «notable de lo inconsciente» (es decir, ninguna colaboración con las fuerzas preindividuales, prelingüísticas, virtuales). Para Tarde, en efecto, no hay nada menos científico que la separación absoluta entre lo voluntario y lo involuntario, entre lo consciente y lo inconsciente, entre lo lógico y lo ilógico. La multiplicidad de las conciencias, por lo tanto, hace eco de la multiplicidad de las lógicas que operan en el trabajo de la invención, el cual se efectúa por una «deductividad caprichosa y lógica a la vez».

> Pero es muy raro que no haya sino una única lógica operante en un cerebro, y con mayor razón, en una sociedad, gran cerebro colectivo e inmensamente abarcador. Las deducciones más diversas, las más contradictorias entre sí, avanzan en zigzag, cruzándose, desviándose, a veces confundiéndose, y entonces se separan de nuevo[47].

[46] *PE*, p. 239-240.

[47] *Ibid.*, II, 243.

Estamos lejos de la dialéctica marxiana capital/trabajo, pero lejos también de la microfísica foucaultiana, que es, de todas formas, una relación estratégica encerrada en la lógica del poder. Estamos inmersos más bien en una microfísica de la invención y de la creación en la que mónadas sociales y mónadas cerebrales crean e imitan dentro del cerebro colectivo e individual.

Si la invención no puede ser reducida al individualismo banal y vago de los economistas, tampoco puede ser reducida exclusivamente a la acción holista de lo social o de la historia. En esta teoría de la creación como alianza, combinación, interferencia, la invención implica una dimensión suplementaria a la acción colectiva de lo social. Pues si bien la invención siempre es una colaboración, una cooperación, es al mismo tiempo una *acción* que *suspende* en el individuo y en la sociedad aquello que hay de *constituido*, de *individuado*, de habitual. La invención es un proceso de creación de la diferencia que cada vez pone en juego al ser y su individuación. Para Tarde, toda invención es ruptura de normas, de reglas, de hábitos que definen al individuo y a la sociedad. ¿Cómo podría ser de otro modo? La invención es un acto que sitúa fuera del tiempo histórico, en la temporalidad del acontecimiento, a aquel que la lleva a cabo; es un acto que exige del individuo el «franqueamiento parcial» de la sociedad, el «desgarro momentáneo del tejido de las ilusiones sociales mutuas, del velo de las influencias intermentales»[48].

En efecto, la invención se produce, como diría Nietzsche, en una dimensión ahistórica que escapa momentáneamente a la «cadena de la imitación ambiente» y sitúa al inventor frente al afuera universal[49].

[48] *Ibid.*, p. 49.

[49] Esta definición no deja de recordarnos el «pensamiento del afuera» foucaultiano. «Al romper por algunos instantes la cadena de la imitación ambiente, y al situarse frente a la naturaleza, al afuera universal, representado, reflejado, elaborado en mitos o en conocimientos, en ritos o procedimientos industriales». *TP*, p. 36-37. Por lo tanto, solo la imitación está sometida a leyes propiamente dichas, mientras que la invención escapa a toda regla, pues ella es la que impone nuevas leyes y nuevas reglas.

La dinámica endógena de la invención

Bajo las condiciones de la modernidad, la dinámica de propagación de la invención presenta características específicas que no se reducen a la simple expansión progresiva bajo el impulso de la difusión imitativa. Una invención no solo tiende a propagarse al infinito, sino también «a complicarse y a ampliarse adaptándose a otra invención», que llevará a una nueva invención, y así sucesivamente. Tarde denomina «progreso intrínseco» a esta difusión, para distinguirla de la difusión simplemente imitativa. Hay un «entrelazamiento continuo de dos progresiones»: la primera es la «difusión en extensión», la progresión imitativa uniformizante, y la segunda es progresión «inventiva y sistematizante». Ellas «marchan de frente y son inseparables». La progresión de la invención es, a su vez, el origen de una nueva invención. Esta dinámica recuerda la que intenta describir hoy en día la teoría del crecimiento endógeno. Pero el crecimiento endógeno se da en las fuerzas psicológicas, y no exclusivamente en las fuerzas económicas.

A partir de esta descripción del proceso de creación se pueden sacar conclusiones sensiblemente diferentes a las de Schumpeter sobre las causas de la supresión de la función del empresario. Su desaparición no es el resultado, como lo cree la teoría de la evolución económica, del proceso de racionalización que reduce la innovación a una rutina, integrándola así a la lógica del *big business*. La innovación no es obra de un «*team* de especialistas» que producen según «modalidades previsibles y controlables». La supresión de la función del empresario es la consecuencia directa de la dimensión infinita e infinitesimal de la fuerza-invención. Ella se libera de la influencia de la organización capitalista del trabajo y se despliega según su propia lógica.

Los límites de la concepción schumpeteriana no consisten ni en la concepción carismática de la conducta del empresario, ni en los ecos nietzscheanos que algunos críticos detectan en la subjetividad del tipo empresarial, sino en que la singularidad del acto de innovación está reservado al individualismo banal y vago representado por la minoría de los empresarios. La función del empresario desaparece bajo la forma descrita por la teoría de la evolución económica porque la función de creación, desde su origen, solamente se puede explicar a través de

la acción de la multiplicidad. La historia de la evolución económica schumpeteriana es la historia de la reducción y captura de la fuerza-invención por parte del capitalismo bajo la forma del empresario. Su supresión corresponde a su socialización, como nos lo muestra el posfordismo con las nuevas figuras de empresarios, hibridación de acción reproductiva y creación en la que prima esta última.

Platón entre patentes y *copyright*

La República de Platón puede ser leída como una reflexión sobre la dinámica de la invención y de la imitación, como una reflexión sobre los instrumentos e instituciones necesarios para la imposición y el control de la distribución de maneras de hacer y de actuar a través de la producción de conocimientos.

En Tarde, el espectro de las maneras de hacer y de actuar se extiende desde el trabajo del autómata hasta el del artista, pasando por el trabajo industrial, mientras que en Platón se extiende desde el trabajo de los que producen e intercambian (los agricultores, los artesanos y los comerciantes) hasta los filósofos (amantes del conocimiento y por ello gobernantes), pasando por los artistas. Pero tanto en el uno como en el otro, el orden productivo no está asegurado por la dinámica autorreferencial de la economía. En Platón, de la misma forma que en Tarde, el orden político y el orden económico remiten al problema del gobierno (cultivo) de las almas, que consiste en la constitución y arraigo de los hábitos a través de la invención y la imitación. Pero con una diferencia fundamental entre la época moderna y la Grecia antigua: la división entre *scholè* (ocupaciones serviles) y *ascholè* (ocio), la separación entre la dimensión pública, donde se ejerce la virtud, y la dimensión privada, donde dominan las necesidades, ya no es válida.

La República de Platón puede ayudarnos a comprender por qué los nuevos jefes concentran sus esfuerzos estratégicos en las patentes (control de la invención) y el *copyright* (control de la imitación).

El modelo político de regulación de la ciudad platónica está construido alrededor de la relación entre invención e imitación. El problema de la invención está de alguna manera resuelto de antemano, pues Dios

asegura la creación de los modelos que los hombres deben copiar, y es Él quien detenta, verdadera multinacional del conocimiento, el monopolio de todas las patentes. Es preciso señalar que Platón tiene un problema menos en comparación con los jefes de la economía contemporánea. Por lo tanto, puede concentrarse en la potencia de la imitación.

El papel fundamental de la imitación en la constitución de las relaciones políticas y sociales se debe a que ella es la «fuente primaria de la socialidad». A través de esta afirmación, Tarde reanuda el diálogo con algunas categorías y un debate premodernos, que llegan hasta el Smith de la *Teoría de los sentimientos morales*. Incluso el lenguaje, por el que Aristóteles distingue al hombre de los otros vivientes, supone esta forma de acción y de transmisión *sui generis*. La imitación es una forma de relación social más originaria que el lenguaje, pues sin la acción de la facultad de copiar, el aprendizaje y su difusión serían inexplicables. Según Aristóteles, el hombre es el animal más mimético, y solo es imitando, utilizando esa fuerza prelingüística, que adquiere sus primeros conocimientos.

Pero en *La República*, Platón solemnemente afirma que los «guardianes no cultivarán la imitación»[50]. ¿Por qué Platón desconfía tanto del hombre mimético? ¿Por qué busca controlar y reglamentar estrictamente esta fuente prelingüística de la socialidad?

De las tres artes que son necesarias en la vida de la república (el arte del uso, el arte de la fabricación y el arte de la imitación), es el arte de la imitación la que presenta los mayores peligros y la que es preciso controlar y limitar estrictamente. Según la división del trabajo que rige la república de Platón, cada quien debe «practicar adecuadamente un oficio, pero solo uno». «Es algo particular de nuestro Estado que el zapatero sea zapatero y no conductor al mismo tiempo que zapatero, y que el labriego sea labriego, y no juez al mismo tiempo que labriego, y que el hombre de guerra sea hombre de guerra, y no comerciante al mismo tiempo que hombre de guerra, y así con todos»[51].

Según Platón, hay que desconfiar de la imitación porque ella tiene el poder de transgredir y romper la división social del trabajo basada en el ejercicio de un solo oficio, condición fundamental de la distinción

[50] Platón, *La République*, tomo VI, Libros I-III, 394 e, Paris, Les Belles Lettres, 1989.

[51] *Id.*, 397 e.

y separación de los órdenes. La imitación es una fuerza social temible, pues al reproducir y repetir una acción en el tiempo, tiene el poder de constituir toda clase de comportamientos. A través del arte de copiar, a través de la repetición, toda acción «se vuelve hacia el hábito y se convierte en una segunda naturaleza que cambia el cuerpo, la voz y el espíritu»[52].

La imitación es la facultad del «hombre doble» o del hombre múltiple[53], porque a través de ella, él puede «tomar todas las formas»[54]. La desconfianza de la república hacia el artista (sofista e impostor por excelencia) encuentra su razón de ser en la *potencia múltiple* de la imitación y en la fuerza de constitución de los hábitos. El artista puede imitar todo y así «dar forma a todos los vivientes, a todos los objetos, pero incluso a la naturaleza, a los dioses, al cielo y a lo que está debajo de la tierra».

Para Platón, por lo tanto, no hay sino una buena manera de imitar: aquella que permite reproducir las funciones de cada orden; es la única que la república puede autorizar. Es preciso, entonces, que los guardianes de la república impidan el despliegue de la potencia de la imitación y que limiten su ejercicio a la reproducción separada de los órdenes. Los guardianes imitarán el «coraje, la templanza, la santidad, la generosidad del hombre libre», pero no imitarán «ni a los esclavos en sus acciones serviles ni a los herreros y otros artesanos». Y esta estricta limitación de la imitación, como afirma Tarde, vale para los dos casos. Las leyes aristocráticas «tienen como fin impedir que los plebeyos imiten a los patricios, que las masas imiten a los gentilhombres»[55].

El artista, poeta o pintor no se limita a copiar como el carpintero; no se limita a comprar (o a rentar) una licencia o una franquicia divina. El artista, como un «espejo que refleja», puede copiar todo y por ende reproducir todo. La imitación del zapatero y del carpintero en su trabajo de reproducción está estrictamente subordinada al uso y a la fabricación, mientras que la imitación del poeta y del pintor busca la imitación por sí misma. Poder del falsificador, según Platón, pues al manipular solo apariencias, da la ilusión de ser Dios mismo, es decir, da la ilusión de ser

[52] *Id.*, 395 d.

[53] *Id.*, 397 e.

[54] *Id.*, 398 a.

[55] *PE*, I, p. 203.

capaz de inventar por sí mismo. El carpintero y el zapatero, casi como sus hermanos fordistas, copian el modelo y lo reproducen en serie. Pero el artista, como Dios, no trabaja en serie, algo que a Platón no le gusta en absoluto, porque de esta forma el artista pone en discusión el origen divino de los modelos y el monopolio de las patentes.

La imitación, por lo tanto, amenaza con desbordar continuamente la división social del trabajo. Para Platón, la corrupción del Estado no se explica por el exceso de lujos, sino por el exceso de imitación. La facultad de copiar es una facultad social con la que todos los hombres están dotados, mientras que el lujo está reservado solamente para quienes poseen los medios. El contagio de la imitación es mucho más peligroso que el contagio del lujo.

La República figura entonces como la primera gran reflexión en la cultura occidental sobre la división social del trabajo basada en la producción de conocimientos, es decir, en la producción social de las rutinas y los hábitos, así como en su distribución. Platón tiene todo lo necesario para determinar el lugar de cada quien en la ciudad: un espectro de los trabajos en el que el trabajo productivo no es más que un lugar a ocupar entre otros, una teoría de los medios de comunicación o de la opinión pública (los hombres de la caverna y sus imágenes), una teoría de la memoria y una teoría política, que es también, y sobre todo, una producción y una reproducción separada y distinta de las maneras de hacer y de actuar.

Lo que atemoriza a Platón, y que aún hoy en día atemoriza también a los jefes contemporáneos, es el agenciamiento entre el arte del uso, el arte de la fabricación y el arte de la imitación. Al dominar estas artes diferentes, el hombre mimético puede reproducir todo y devenir él mismo un creador. La imitación representa un último peligro, pues tiene, por un lado, la facultad de poner en evidencia la naturaleza virtual e indeterminada del ser, y, por otro lado, la facultad de desplegar, a través de la propia repetición, esa virtualidad y esa indeterminación. En suma, la imitación revela el carácter fundamentalmente arbitrario de toda división del trabajo.

La imitación-moda y la imitación-costumbre

Para Tarde, el nacimiento de la modernidad coincide con la ruptura de las formas de control y de regulación que las leyes aristocráticas, definidas por Platón especialmente, ejercían sobre la imitación. La *libertad* se expresa finalmente a través de la tendencia natural del hombre a copiar todo. Tarde denomina democrático al período en que «la distancia entre las clases sociales ha disminuido hasta el punto de volverse compatible con la propia imitación exterior de los más elevados por parte de los más ínfimos»[56]. El paso del orden aristocrático al orden democrático se describe como el paso de la imitación-costumbre a la imitación-moda.

La *tradición* y la *costumbre* son formas conservadoras de la imitación, pues imponen rutinas según la jerarquía y la disciplina de los modelos y los órdenes establecidos en el pasado, mientras que la *moda* «es el hábito cada día más general de tomar ejemplo alrededor de sí, en el presente, en lugar de tomar ejemplo exclusivamente detrás de sí, en el pasado»[57].

Tarde añade un problema de distancia: de distancia sociológica entre clases, de distancia geográfica entre civilizaciones, de distancia metafísica con lo divino, pero también, y sobre todo, de distancia temporal. Las actitudes de los individuos respecto al tiempo han cambiado radicalmente desde la Antigüedad clásica. Según una intuición de Bajtín, desde el Renacimiento asistimos a un fenómeno de una importancia extraordinaria: una reorientación de los deseos, las creencias y los sentimientos del hombre hacia el presente y el futuro, antes que hacia el pasado. Esto nos permite comprender las condiciones históricas y políticas de la liberación de la memoria de la influencia del pasado, y su reorientación hacia el presente y el futuro, es decir, hacia la creación.

Los peligros del arte de la imitación, que Platón ya había identificado cuidadosamente, se incrementan por otra razón fundamental: Dios ha muerto, y con Él ha desaparecido el monopolio de la creación y de la invención que detentaba. La muerte de Dios obliga a plantear de nuevo la cuestión de la producción de los valores y de su regulación.

[56] *LI*, p. 244.

[57] *Ibid.*, p. 332.

Es aquí donde comienza la economía moderna, y no a partir de los nuevos datos de la división del trabajo. Con el trabajo dividido, y no simplemente especializado, se organiza la explotación de las relaciones limitadas de invención e imitación, y no hay que confundir, como lo hacen los socialistas y los economistas, estas relaciones particulares con el conjunto de posibilidades abiertas por la articulación de la invención y la imitación.

La muerte de Dios desplaza la relación entre creación e imitación, fundamento del orden político de *La República* de Platón. «La relación entre modelo y copia, entre amo y súbdito, entre apóstol y neófito» se vuelve «recíproca o alternativa»[58].

La modernidad puede ser definida a través de la mutualización de la potencia de inventar y la potencia de copiar. Por lo tanto, no solo se democratiza el derecho a copiar, sino también la facultad de inventar.

Lo que más temía Platón se hizo realidad: el esclavo puede imitar al hombre libre; los artesanos, en lugar de comprar las licencias y las franquicias divinas, quieren producir conocimientos por sí mismos. El hombre múltiple, el artista, el manipulador de las apariencias, menospreciado en *La República* como falsificador, se convierte, en la teoría de Tarde, en modelo y paradigma del proceso de creación.

La invención y la imitación no obedecen a las mismas leyes ni expresan las mismas fuerzas en una sociedad tradicional y en las sociedades modernas, en las que, desde el siglo innovador (el siglo XVI, según Tarde), la imitación-moda ha recibido un notable impulso.

> En tiempos de la costumbre exclusiva, la paz social se basa en el respeto y la resignación, el menosprecio del extranjero, el culto de los antepasados; en tiempos de la moda dominante, la paz social, especie de equilibrio móvil, de estabilidad dinámica, se basa en la esperanza y la alegría, en la ambición, en la ficción de la igualdad, en la avidez de los ejemplos exóticos. El error de Le Play es no haber hecho esta distinción.[59]

[58] *Ibid.*, p. 84.

[59] *PE*, II, p. 212.

Memoria, imitación y racionalidad

Volviendo una vez más a la memoria y a las fuerzas constitutivas del tiempo podemos, junto con Tarde, proseguir la investigación sobre la fuerza de repetición y de reproducción y sobre su agenciamiento con la invención. La fuerza de la imitación que hemos visto operando en *La República* consiste esencialmente, como bien sabemos, en la potencia de la memoria, puesto que la imitación es la memoria misma: memoria individual, es decir, «imitación de sí mismo por sí mismo»[60], y memoria colectiva, es decir, imitación de un espíritu por otro espíritu.

La memoria permite aprehender la subjetividad como encadenamiento de la acción automática y la acción espiritual, como agenciamiento entre acción finalizada y acción de creación. La memoria, en efecto, opera una doble incorporación contrayendo hábitos en el *cuerpo* y contrayendo conceptos, imágenes, recuerdos en el *espíritu*.

Así pues, la sociedad y su organización económico-política no solamente involucran sujetos de derecho y sujetos racionales, sino también subjetividades constituidas por hábitos y rutinas. Estas involucran a su vez fuerzas insondables (preindividuales, afectivas, subrepresentativas), de manera que el sujeto no es transparente a sí mismo, sino que, según la bella imagen de Tarde, flota literalmente sobre los sedimentos depositados por la memoria corporal e intelectual, tanto individual como colectiva.

> Así como un hombre no mira, no escucha, no camina, no se sostiene, no escribe, no toca la flauta, y, lo que es más, no inventa e imagina sino en virtud de recuerdos musculares múltiples y coordinados, tampoco la sociedad podría vivir, dar un paso adelante, modificarse, sin un tesoro de insondables rutinas, monerías y borricadas incrementadas incesantemente por las generaciones sucesivas.[61]

La crítica de la racionalidad de las ciencias sociales y políticas también debería integrar una teoría de la producción de los hábitos que no

[60] *LI*, p. 81.

[61] *Ibid.*, p. 82.

solamente «tenemos», sino también que «somos», según una profunda intuición de Deleuze.

La teoría de la acción racional, por el contrario, no capta el carácter mecánico y rutinario de los comportamientos, y de este modo ignora una de las principales maneras que tiene el poder para actuar sobre los individuos y que los individuos tienen para actuar sobre sí mismos. Una vez más, resulta sorprendente que Schumpeter llegue a conclusiones similares. En la teoría de la evolución económica, el empresario nunca tiene un conocimiento racional de las condiciones que determinan su conducta, pues «la mayor parte de estas es sustraída de su conciencia a cada instante»[62].

¿Cómo podemos explicar la constitución de los saberes tácitos a través de los cuales los economistas intentan comprender las fuerzas que actúan en el fenómeno económico? Ampliando, con Tarde, el concepto de imitación hacia lo inconsciente, hacia la vida preindividual.

A menudo, el hombre imita sin saberlo e involuntariamente. En efecto, «la imitación puede ser consciente o inconsciente, reflexiva o espontánea, voluntaria o involuntaria»[63].

En el prefacio a la segunda edición de *Las leyes de la imitación*, Tarde se pregunta si no habría sido más pertinente inventar un neologismo para hablar de la imitación como acción involuntaria e inconsciente, pues la forma en que él utiliza esta palabra «se ajusta poco al uso ordinario».

La teoría económica de su época ignora las fuerzas habituales que actúan en nosotros como máquinas temporales. Ella describe los comportamientos de los agentes económicos a través de la voluntad reflexiva y la acción racional. Tarde, por el contrario, propone seguir y explicar cómo se pasa, por variaciones infinitas e infinitesimales, del «hábito casi maquinal» a la voluntad reflexiva, y cómo esta se transforma a su vez en rutina.

[62] Joseph Schumpeter, *Théorie de l'evolution économique*, op. cit., p. 50. Para un análisis de la relación entre costumbre (acción automática) e innovación, ver p. 121-136. «La razón de ello es que todo conocimiento y toda manera acostumbrada de actuar, una vez adquiridos, nos pertenecen tanto y se incorporan tan bien con los otros elementos de nuestra persona [...] que no es necesario renovarlos y tomar conciencia de ellos cada vez. [...] Así, todos nuestros pensamientos, todos nuestros sentimientos y todos nuestros actos se vuelven automáticos en el individuo, el grupo, las cosas, y alivian nuestra vida consciente».

[63] *LI*, p. 209.

La teoría económica se limita a aislar el lado intelectual de la creencia y a hacer de él el fundamento exclusivo de la acción. El individuo es un ser racional y calculador que elige con base en la disponibilidad de todas las informaciones necesarias[64], que es separado a la vez de su inconsciente, de los otros espíritus y de toda consideración de prestigio, de notoriedad, etc. La subjetividad tardeana, por el contrario, no actúa exclusivamente según leyes lógicas y teleológicas, sino también según leyes extralógicas[65].

Teoría del *habitus* y teoría de la imitación

La teoría del *habitus* de Pierre Bourdieu busca superar, según sus propias palabras, la oposición entre coerción mecánica y acción libre y deliberada, es decir, según las palabras de Tarde, la alternativa entre la *coacción por las fuerzas* y el *consentimiento de las razones*.

Para Bourdieu, el hombre contemporáneo es un hombre mimético, pero que actúa fundamentalmente, como su ancestro, bajo la influencia de la imitación-costumbre. Los grupos sociales de la modernidad son aprehendidos fundamentalmente como grupos tradicionales. La dominación que se ejerce sobre ellos no se rige por leyes muy diferentes a las de *La República*. Como en esta, en Bourdieu falta una teoría de la

[64] Si bien es preciso criticar la racionalidad absoluta de la cual está dotado el hombre marginalista, no basta con introducir la racionalidad «limitada», pues el propio sentido común nos dice que toda racionalidad está *bounded*. [Acá el autor está haciendo referencia a la *bounded rationality* (racionalidad limitada), modelo propuesto en ciencias sociales y economía para abordar la forma de actuación de los agentes sociales (N. del T.)].

[65] «Las causas lógicas actúan cuando la innovación elegida por un hombre, es elegida por cuanto él la juzga como más útil o más verdadera que las otras, es decir, más acorde que estas a los fines o principios ya establecidos en él (siempre por imitación). En este caso, frente a él no hay más que invenciones o descubrimientos antiguos o recientes, independientemente de cualquier prestigio o cualquier descrédito vinculado a la persona de sus propaladores, o al tiempo o lugar del que provienen estas invenciones o descubrimientos. Pero es raro que la acción lógica se ejerza de esta manera en toda su pureza. En general, las influencias extralógicas a las que acabo de hacer alusión intervienen en las elecciones de los ejemplos a seguir, y a menudo los más malos lógicamente son preferidos en razón de su origen o incluso de su fecha». *LGS*, p. 153. Tarde clasifica las imitaciones «en las que la lógica no interviene en absoluto» en dos grandes categorías: «credulidad y docilidad, imitación de creencias e imitación de deseos». *Ibid.*, p. 214.

invención, si bien aquí no hay ningún Dios que garantice la producción de los modelos. Desde este punto de vista, la sociología infringe a la subjetividad las mismas mutilaciones que la economía política, a la que Tarde reprocha precisamente ser una teoría de la reproducción.

La teoría del *habitus* podría inscribirse en el proyecto de Tarde que busca superar las oposiciones entre el individualismo y el colectivismo, entre el determinismo de las teorías socialistas y la libertad del individualismo vago y banal de las teorías liberales. Pero si aquella teoría no dice casi nada sobre la invención, ignora en igual medida la imitación.

Bourdieu, como Tarde, introduce en la explicación de lo social una fuerza que actúa por debajo de la conciencia y de la voluntad, y que trabaja silenciosamente en su constitución. Pero desconoce absolutamente el papel de la memoria y del tiempo para aprehender la subjetividad en cuanto fuerza de diferenciación y fuerza de reproducción, en cuanto fuerza-invención e imitación. Las fuerzas activas y pasivas que producen y reproducen el *habitus* se remiten, de forma muy genérica y cuando menos tautológica, al conjunto de las condiciones sociales y económicas. El lugar de Dios es ocupado, según un motivo recurrente en las ciencias sociales y el marxismo, por la acción impersonal de la historia.

> Producto de la historia, el *habitus* produce prácticas individuales y colectivas, y por lo tanto historia, de acuerdo con los esquemas engendrados por la historia.[66]

Pero ¿qué produce las condiciones sociales, económicas y la historia? He aquí la simple pregunta que Tarde plantea a Durkheim y que nosotros planteamos a Bourdieu. Si bien la idea de repetición (de reproducción) «domina todo el universo, ella no lo constituye»[67]. La asimilación imitativa es solo el tejido con el que se hacen las sociedades. Aún nos faltan los tejedores, como ya lo decía Platón.

La reanudación de Bourdieu del programa pascaliano de crítica de los efectos de autoridad y poder, específico a la costumbre y al hábito, corre el riesgo de perder su objetivo al ignorar los aportes de la tradi-

[66] Pierre Bourdieu, *Le sens pratique*, París, éd. de Minuit, 1980, p. 91.

[67] *LI*, p. 413.

ción filosófica francesa que, de Maine de Biran a Bergson, pasando por Ravaisson y Tarde, no ha cesado de estudiar la relación entre memoria y hábito, la relación entre fuerzas activas y fuerzas pasivas del cerebro.

«Somos autómata tanto como espíritu», afirma Pascal. La costumbre y el hábito actúan silenciosamente en nosotros, pues «inclinan al autómata, el cual arrastra al espíritu sin que este lo advierta». Bourdieu recuerda muy apropiadamente la diferencia entre lo que está implicado lógicamente y lo que es arrastrado prácticamente según las vías del «hábito que, sin violencia, sin arte, sin argumento, nos hace creer en las cosas»[68].

Como ya lo hemos mencionado, la tradición filosófica francesa, al hacer de la memoria la fuerza activa y pasiva de producción de los hábitos, nos esclarece la naturaleza temporal de los automatismos que actúan en el cuerpo y en el espíritu. La objetividad del hábito es absolutamente específica, ya que se trata de una síntesis del tiempo. Los hábitos que somos y los hábitos que tenemos son *duraciones*, *expectativas*, es decir, síntesis del pasado e impulsos hacia el futuro, contracciones del pasado y del presente con miras a una acción venidera.

La orientación temporal de la modernidad hacia el futuro es fundamental entonces para explicar cómo el hábito ya no está bajo la influencia exclusiva del pasado. El impulso hacia el futuro ya no es hostigado por la primacía de la tradición y la costumbre. Este encuentra condiciones sociopolíticas favorables para su expresión.

Bourdieu, por el contrario, a semejanza de la economía política, opera a su vez la neutralización del tiempo y de su heterogeneidad. Al no explicitar la naturaleza temporal de los automatismos que actúan en nosotros, la teoría del *habitus* desarrolla casi exclusivamente el lado pasivo de la imitación, su utilización en cuanto que instrumento de sometimiento, de dominación, mientras que Tarde desarrolla también su lado activo, subversivo, su potencia de ruptura de las lógicas del equilibrio y de la reproducción.

En la teoría tardeana del hábito, la memoria puede dar cuenta no solo de la acción habitual del individuo, sino también de su creatividad. El individuo es un instrumento dócil de la acción del hábito, pero también una virtualidad de subversión y ruptura (del ciclo de la costumbre) «sin la cual el mundo sería de una simpleza comparable a su inmensidad».

[68] Pierre Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, París, ed. du Seuil, 1997, p. 23-24.

La contraimitación

A las propiedades de la imitación que ya conocemos, Tarde añade otras dos en el prefacio a la segunda edición de *Las leyes de la imitación*: la contraimitación y la no imitación. Esta tiene una importancia muy particular, pues expresa el rechazo subjetivo a imitar.

En las sociedades tradicionales, la no imitación es una de las fuerzas que contribuyen a la reproducción de la costumbre, puesto que prohíbe copiar, por ejemplo, las formas de vida de los extranjeros, garantía de la conservación de la comunidad y del reconocimiento identitario de sus miembros. Pero en las sociedades modernas, la no imitación transgrede la costumbre, pues se ejerce en contra de la reproducción de los modelos existentes. La no imitación deviene así una fuerza de cambio. Si «París dejó de copiar las modas de la corte y de aplaudir las obras de teatro que gustaban en Versalles, es porque el espíritu de insubordinación ya había hecho rápidos progresos»[69].

Esta compleja y rica articulación de la fuerza de la imitación está ausente en la obra de Bourdieu, cuya lectura da la impresión deprimente (que Bourdieu considera como realismo) de un modo de vida en continuidad directa con la época de la imitación-costumbre que nos impone la misma distancia que los reyes y la aristocracia le imponían al pueblo. Somos enviados de vuelta a la impotencia de la «sumisión a menudo insuperable», y al hecho de que «los dominados siempre están mucho más resignados de lo que cree la mística populista».

Justamente después de haber criticado la pretensión intelectualista de la modernidad a prescindir de la acción de un «conocimiento sin conciencia», Bourdieu nos propone una reedición debilitada de la teoría leninista de la vanguardia[70]. Las fuerzas activas, que no son internas a la

[69] *LI*, p. 216.

[70] ¿Cómo podrán los dominados, incapaces de heterogeneidad y creación, resistir a la dominación? «En consecuencia, todo lleva a creer [que esto] no sería posible sin la intervención de profesionales del trabajo de explicitación que, en ciertas coyunturas históricas, pueden convertirse en los portavoces de los dominados a partir de solidaridades parciales y de alianzas de hecho basadas en la homología entre una posición dominada en determinado campo de producción cultural y la posición de los dominados en el espacio social». *Ibid.*, p. 224. Como a cualquier teoría crítica y a cualquier teoría de la dominación,

práctica de los dominados, deben ser introducidas desde el exterior. Los intelectuales, según un ritornelo bien conocido, llevan la conciencia, la creatividad, a los dominados que están desprovistos de ella.

A nuestro juicio, que la montaña del *habitus* dé luz al ratón de la alianza de los intelectuales con el pueblo se debe a la ausencia en la teoría de Bourdieu de las fuerzas de diferenciación de la invención y la imitación; al desconocimiento de la relación entre costumbre y moda, entre invención e imitación, entre creación y reproducción; al desconocimiento de la acción constitutiva del tiempo.

Herencia, filiación y alianza: la inversión entre reproducción y creación

La modernidad se caracteriza por una tendencia afirmada en el Renacimiento: la inversión de la relación entre imitación e invención, entre costumbre y moda, entre reproducción y creación. A diferencia de lo que pasaba en las sociedades tradicionales, todas las formas de la repetición (física, viviente, social) tienden a ser subordinadas a la dinámica de la invención. El no haber captado esta tendencia es el mayor límite de la economía política, del marxismo y de la sociología de Bourdieu, todos desprovistos de instrumentos para aprehender la potencia desmultiplicada de la fuerza-invención (su progresión geométrica, según palabras de Tarde), que se expresa tanto en la economía como en la sociedad.

La primacía de la moda sobre la costumbre no consiste en una simple sustitución de esta por aquella, sino en un nuevo agenciamiento que produce a la vez nuevas aristocracias, nuevas desigualdades, nuevas servidumbres y nuevas relaciones de cooperación simpática. Pero tanto en el caso de la producción de nuevas oposiciones como en el caso de la producción de nuevas relaciones simpáticas, las leyes de la imitación ya no están basadas en la filiación y la herencia, sino en una nueva alianza.

Tarde no ignora la fuerza formidable de la costumbre. «La parte del elemento tradicional y consuetudinario siempre es preponderante en

---

le planteamos la pregunta ritual: ¿por qué la expresión y la crítica estarían concentradas en los intelectuales, quienes habitualmente, y ciertamente es un *habitus*, llegan tarde, después de que los acontecimientos políticos y sociales han tenido lugar?

la vida social», y la moda no es sino una «débil corriente al lado del gran río de la costumbre». Y además agrega que el espíritu de moda se estabiliza y regresa siempre al espíritu de costumbre. Pero una vez que se resaltan estas continuidades, también resulta preciso poner de relieve las diferencias con las sociedades tradicionales, pues con el tiempo se opera una revolución en los espíritus, es decir, en la manera de creer y en la manera de querer de los hombres.

El hábito de creer en la palabra de «los sacerdotes y los mayores» es sucedido por el hábito de repetir lo que dicen los contemporáneos. De la «imposición autoritaria» se pasa a la «imposición persuasiva», cuya diferencia no se basa en el «carácter libre o no de la aceptación». La «obediencia pasiva a las órdenes, a las costumbres, a las influencias de los ancestros no es reemplazada, sino neutralizada en parte por la sumisión a los impulsos, a los consejos, a las sugestiones de los contemporáneos».

El hombre solo escapa al «yugo de la costumbre, siempre de manera incompleta y provisoria, para volver a caer en él». Pero es la manera en que escapa y recae, así como el ritmo y la velocidad de cumplimiento de este ciclo, lo que ha cambiado profundamente. Los focos que están en el origen de la ruptura del ciclo de la costumbre se han desmultiplicado; la relación entre invención e imitación, en lugar de estabilizarse en costumbre, se acumula y se relanza incesantemente en la producción de nuevas invenciones. Bajo las condiciones de la imitación-moda, la curiosidad y el prestigio de lo nuevo juegan un papel mucho más importante que en las sociedades tradicionales.

La socialización y la mutualización de la imitación y de la invención alteran las condiciones de producción y reproducción de la autoridad del hábito y de la costumbre. Cuando las sugestiones del ejemplo se multiplican y se diferencian, la intensidad de cada una de ellas, a diferencia de lo que pasaba en las sociedades tradicionales, se debilita. El sometimiento a la imitación sigue siendo similar, pero tiende a volverse cada vez más personal y racional.

> Estamos tan sometidos a los ejemplos del ambiente como nuestros ancestros, pero nos los apropiamos mejor a través de la elección más lógica y más individual, más adaptada a nuestros fines y a nuestra naturaleza particular, que producimos.

> Esto no impide, por lo demás, que la proporción de las influencias extralógicas y prestigiosas sea bastante considerable.[71]

Esta manera más racional y más rigurosa de imitar, más apta para desarrollar nuestra originalidad y nuestra singularidad, encuentra su explicación fundamental en un cambio radical de las condiciones sociopolíticas sobre las que se ejerce. Según Tarde, las sociedades tradicionales pueden ser definidas, de la manera más general, por el sometimiento de la generación a la imitación, es decir, por la subordinación de la invención a la reproducción, de la moda a la costumbre.

En la modernidad, la socialización y la mutualización de la imitación, la reversibilidad de la relación entre modelo y copia, al mismo tiempo que producen el ciclo en el que la imitación, primero costumbre, después moda, vuelve a ser costumbre, están en el origen de otro fenómeno constitutivo de la modernidad: el «franqueamiento de la herencia». La sucesión de la moda y de la costumbre no debe ser descrito como un retorno a lo mismo, sino como una espiral. El «retorno final del espíritu de moda al espíritu de costumbre no es en modo alguno una retrogradación», sino una *evolutio contorta* que genera una tendencia a través de la cual lo social se libera cada vez más de los límites que le son impuestos por la herencia natural. El principio social, después de haberse emancipado del principio vital, «se vuelve déspota a su vez»[72] y lo comanda.

> Es posible vislumbrar el día en que el hombre civilizado, después de haber creado tantas variedades animales o vegetales adecuadas a sus necesidades o caprichos, y de haber moldeado a su antojo la vida inferior como para ejercitarse para un designio mayor, se atreverá a abordar el problema de su propia crianza, de transformar a sabiendas y deliberadamente su propia naturaleza física en el sentido más acorde con los deseos de su civilización final.[73]

[71] *LI*, p. 90.

[72] *Ibid.*, p. 272.

[73] *Ibid.*, p. 273.

No solamente en los resultados de la biología molecular, cuyo advenimiento como «obra maestra del arte humano» deseaba Tarde, podemos ver que se realiza la inversión entre imitación e invención, sino también en la economía, en la que la innovación, después de haber estado por mucho tiempo al servicio de la imitación, la utiliza como un medio para su propio desarrollo. En la sociedad contemporánea, el progreso intrínseco, es decir, la dinámica de la invención que tiende «a complicarse y a ampliarse adaptándose a otra invención», pone en práctica la ruptura con la imitación-costumbre.

El poder que consiste en restringir la fuerza-invención a los límites previstos por la reproducción (lo que está representado de manera paradigmática por la economía política, y cuyo resultado, según Tarde, no puede ser sino el malthusianismo) se ve minado por el «desarrollo de ese cuerpo potente de descubrimientos e invenciones organizados en ciencias y en industria»[74].

Entre el reino de la moda y el progreso de la invención hay una «reciprocidad de estimulación» que tiende a romper la hegemonía de la costumbre y de la reproducción (la *vis inertiae*) propia de las sociedades tradicionales. Es en el dominio de la industria y de la ciencia que la imaginación inventiva se expresa, y, por lo tanto, es sobre todo por «su lado económico y científico» que la moda ha «quebrado las barreras de la costumbre»[75].

Las nuevas desigualdades de la imitación-moda

La liberación de la fuerza-invención y de la imitación no impide la formación de las aristocracias modernas (publicistas, hombres de finanzas, artistas, etc.). Nuevas jerarquías sociales atraviesan nuevas desigualdades tan potentes como las antiguas, pero ellas ya no están «basadas en el vínculo vital de la filiación».

En un mundo dominado por la mutualización de la relación de creación, «en lugar de la desigualdad aristocrática, orgánica por natura-

[74] *Ibid.*, p. 273.

[75] *Ibid.*, p. 372.

leza, tenemos una desigualdad democrática, de origen completamente social, que podemos denominar igualdad si queremos, pero que, en el fondo, es la reciprocidad de prestigios siempre impersonales ejercidos alternativamente de individuo a individuo, de profesión a profesión. Del mismo modo, el campo de la imitación se ha ampliado y liberado de la herencia»[76].

Como Tarde señala atinadamente: «No es la desigualdad [entre grupos sociales] la que irá disminuyendo, sino su desemejanza social»[77].

Pero, por otro lado, «a fuerza de asimilarse a sus modelos, las copias se igualan a ellos, es decir, se vuelven capaces de ser modelos a su vez, revistiendo una superioridad que ya no es hereditaria y no está ligada a toda la persona, sino que es individual y parcial»[78].

La difusión de las invenciones tiene la característica de la caída, como en *La República* de Platón, pero lo *alto* y lo *bajo* son un «estado momentáneamente superior» y un «estado momentáneamente inferior». La distancia siempre está allí, pero es provisoria, cambiante y reversible, y siempre por reconstituir y reimponer políticamente.

La jerarquía social no se produce de la misma forma que en las aristocracias antiguas, pues precisamente sus leyes de formación y de difusión ya no se basan en la filiación sino en la alianza. En lugar de tener, como en Bourdieu, un cambio que no cambia en nada, tenemos aquí una ruptura radical. Esta implica procesos diferentes de constitución de los hábitos y de la subjetividad que incluyen las herramientas, la materia prima y las fuerzas activas y pasivas de la memoria que hemos analizado a propósito de las acciones interespirituales ejercidas en la cooperación entre cerebros.

No somos más libres que nuestros ancestros, pero han aumentado las posibilidades de que el dogmatismo dé lugar al aprendizaje mutuo, la docilidad al libre consentimiento, el absolutismo al *self-government*.

[76] *Ibid.*, p. 397.

[77] *Ibid.*, p. XIX.

[78] *Ibid.*, p. 397.

La desorganización y la desjerarquización

La socialización de la imitación y de la invención, al mismo tiempo que produce nuevas costumbres y nuevos hábitos, lleva a la desorganización de la sociedad y de la persona. Tiende a desorganizar tanto la solidaridad mecánica como la solidaridad orgánica de raigambre durkheimiana. Bourdieu, una vez más, mantiene una visión tradicional del funcionamiento del *habitus* cuando lo concibe como el «lugar de solidaridades durables, de las fidelidades incoercibles» basadas en el espíritu de cuerpo, «adhesión visceral de un cuerpo socializado al cuerpo social que lo ha producido y con el cual forma cuerpo»[79].

Las metamorfosis de los sentimientos analizadas por Tarde nos parecen más próximas a la realidad contemporánea cuando evocan la desterritorialización de los vínculos de amistad y de las maneras de amar, sus variaciones de intensidad y la producción de formas nuevas e inéditas de relaciones simpáticas basadas en el nomadismo.

La persona, según otra profunda intuición de Tarde, siempre está sometida al poder de la imitación-costumbre, pero la obediencia no implica, como antaño, al organismo en su totalidad. La imitación y los vínculos de solidaridad modernos no involucran a toda la persona, sino solamente ciertos gustos, ciertas inclinaciones, ciertas facultades de su personalidad. El mismo individuo puede participar en grupos diferentes, puede acceder a experiencias múltiples y cambiantes. No está marcado para siempre por su nacimiento. La multiplicidad, el infinito de monstruosidades que constituyen el fondo del ser, encuentran en la ruptura cada vez más pronunciada con la herencia un terreno favorable para su actualización.

En las sociedades en las que prima la imitación-moda, la imitación no solo es la condición de posibilidad del hombre de una dimensión, sino también del hombre múltiple, a cuyo advenimiento temía Platón.

> Lo contrario a la acentuación personal es la imitación de un solo hombre a partir del cual nos modelamos en todo; pero cuando en lugar de ajustarnos a alguno o a algunos, tomamos prestados algunos elementos de pensamiento o de acción que

[79] Pierre Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, op. cit., p. 173.

> luego combinamos de cien, de mil, de diez mil personas, cada una considerada bajo su aspecto particular, la propia naturaleza y las elecciones de estas copias elementales, así como su combinación, expresan y acentúan nuestra personalidad original.[80]

A diferencia de la democracia antigua, el régimen de la imitación-moda se caracteriza por una *asimilación* cada vez más exhaustiva de los hombres que favorece a la vez, y de manera contradictoria, su *nivelación* y su *singularización*, su sujeción y su subjetivación libre.

La socialidad no se desarrolla exclusivamente según la dinámica estática y conservadora que describe el *habitus* de Bourdieu. Ella tiende también y sobre todo a aumentar incesantemente, a multiplicar y diferenciar los círculos de pares. La imitación y la invención, sin el lastre de su subordinación a la reproducción, constituyen espacios de socialidad que no reemplazan las «clasificaciones», pero que tienden a superponerse a las jerarquías sociales, a deshacerlas y removerlas. Si bien las diferencias de clase siempre son bastante fuertes, las dinámicas niveladoras e igualitarias lo son por igual. Por limitada que sea, toda experiencia resulta ser como el salón (pero también la escuela, el derecho al voto, etc.) que «no admite más que iguales o iguala a los que admite. Por este segundo carácter tienden a disminuir constantemente, incluso fuera de él, las desigualdades sociales que en él se borran momentáneamente»[81].

Jerarquización e igualación se reproducen, pero, a diferencia de las sociedades tradicionales, amplían constantemente el campo de su aplicación y de su oposición/adaptación. Paralelamente a la reproducción vertical de la relación entre modelo y copia se desarrolla una cooperación horizontal cada vez más amplia que tiende a la instantaneidad de la relación entre cerebros. Del salón a Internet, así podrían ser descritas la evolución de la socialidad y la evolución del espacio público tal como Tarde los entiende.

> Supongamos que se reúnen y se cumplen al máximo todas estas condiciones. Entonces, la transmisión imitativa de una alegre iniciativa que aparece dondequiera sobre toda la

[80] *LI*, p. XX.

[81] *Ibid.*, p. 409.

> masa humana sería casi instantánea, como una onda en un medio perfectamente elástico. Corremos hacia ese extraño ideal, y ya en algunos aspectos particulares, en los que las más esenciales de las condiciones indicadas confluyen por azar, la vida social permite percibir la realidad de la tendencia que señalo. Por ejemplo, en el mundo de los científicos, que, aunque muy dispersos, se mantienen en contacto a través de múltiples comunicaciones internacionales, o en el mundo de los comerciantes, que están en contacto perpetuo por encima de todas las fronteras.[82]

La fuerza de la invención y de la imitación encuentra un auge extraordinario en estas nuevas condiciones sociales y políticas. Ya no hay ninguna ley divina o natural que pueda impedir a las masas copiar a los gentilhombres y viceversa; ya no hay ninguna ley divina o natural que pueda legitimar lo que se debe copiar y lo que no se debe copiar[83]. Ciertamente hay una nueva raza de guardianes que, como el ingeniero que observa la división del trabajo en la fábrica de alfileres, buscan exprimir económicamente al máximo la invención, y que solo juran por las patentes y los *copyrights*. Pretenden controlar financieramente la invención y la imitación, pese a que ellas constituyen hoy en día el flujo mismo tanto de la producción científica y técnica como de los afectos y las pasiones de la vida. Pero estos nuevos amos ignoran que este flujo se alimenta de la simpatía, del amor por los otros. A diferencia del amor por las leyes que legitimaba a los guardianes de *La República*, este amor socialmente nuevo rechaza el imperativo de la reproducción. Este amor, amor por el conocimiento –en el sentido en que «conocer es nacer con» (Paul Claudel)[84]– es la modalidad misma de acción de la multiplicidad.

[82] *Ibid.*, p. 399-400.

[83] En efecto, lo que estaba prohibido en *La República* de Platón («imitar todo») no solamente se vuelve lícito, sino solicitado para mantener y desplegar «la gran corriente de producción y consumo industrial, es decir, la imitación a una escala inmensa». *Ibid.*, p 245. Este efecto tiene doble filo, pues amplía continuamente el radio de acción de la simpatía.

[84] La fórmula de Claudel en francés contiene un juego de palabras que en español no resulta evidente: «*connaître c'est naître avec*». [N. del T.]

VII
De la propiedad

De la propiedad intelectual

Ni la economía política ni el marxismo prestaron atención al hecho de que el conocimiento no es una mercancía como las otras. El derecho ha abordado esta cuestión, y esto por una razón muy simple: el estatus ontológico del conocimiento pone en tela de juicio el derecho de propiedad y la lógica del individualismo posesivo.

El derecho de propiedad moderno define las reglas de la apropiación legítima bajo la forma del trabajo. Liberales y marxistas, al oponerse ferozmente al estatuto de la propiedad (individual para unos, colectiva para los otros), comparten la misma ontología, una que define las personas, las cosas y las formas de apropiación a partir del trabajo.

El derecho codificó esta filosofía del tener en dos grandes categorías jurídicas: las relaciones que vinculan a una persona con una cosa (los *derechos reales*) y las relaciones que vinculan a las personas entre ellas, como el contrato de trabajo, de venta, etc. (los *derechos personales*).

Pero la actividad de la memoria difumina estas distinciones, pues desbarata las separaciones entre el sujeto y el objeto, el cuerpo y el espíritu; desbarata la separación entre aquel que posee y el objeto poseído. La actividad de la memoria, la cual se incorpora a la vez en máquinas internas y en máquinas externas, pone en crisis la exterioridad de la persona y de la cosa que supone el derecho de propiedad.

Precisamente la noción de derechos de autor intenta codificar esta nueva ontología: «No nos imaginábamos que una persona pudiera, por sí misma, obtener de su propio interior un valor que no fuera una *cosa*: no nos imaginábamos que pudiera existir una propiedad no solamente *inmaterial*, sino incluso inherente al sujeto; no nos imaginábamos, por ejemplo, que un libro fuera otra cosa que un bien material, tangible, cedido por un autor a un librero que, a su vez, lo vendía. El derecho de autor nace del esfuerzo inaudito por arrebatarle la creación al mundo de las cosas, por hacer de ella un valor del propio sujeto, y resolver esta cuadratura del círculo: por un lado, una obra no es un objeto de propiedad como cualquier otro, por otro lado, pertenece no obstante a su autor, quien puede explotarla»[1].

Siguiendo la intuición de Tarde, analizaremos el nacimiento de los derechos de autor, de las patentes y del *copyright* como un esfuerzo por arrebatarle la creación al trabajo e instituir unos sujetos y una forma de apropiación característica de la producción de conocimientos, pero que intenta reconducirla, no sin ambigüedad, a la lógica de la apropiación exclusiva de la producción de las mercancías materiales.

La institución de los derechos de autor según la tradición jurídica continental y la institución del *copyright* según la tradición anglosajona remiten a dos concepciones radicalmente diferentes de la producción de conocimientos. Aquella resalta la soberanía del autor y da a su derecho la forma de la *potestas*, del *dominium*. La tradición jurídica estadounidense, al concebir el derecho de propiedad intelectual como un contrato social entre el autor y el público, funda la legitimidad de la apropiación en la adaptación de los intereses de ambos en función de la utilidad social y pública de la circulación de los conocimientos.

Así, en última instancia, el derecho se ve obligado a plantearse la cuestión de la producción de conocimientos y de sus diferencias específicas respecto a la producción de las mercancías materiales.

¿Es la obra una cosa, un producto en el sentido de resultado de un trabajo? ¿O es un producto del espíritu y como tal es inapropiable, inconsumible, inintercambiable? ¿Puede aplicársele el *derecho real* definido para las cosas y su propiedad exclusiva? ¿Cuál es la naturaleza del vínculo

[1] Bernard Edelman, *L'adieux aux arts*, París, Aubier, 2001, p. 70.

entre el autor y su obra, habida cuenta de que la obra es indivisible de la actividad que la produce y a la vez se incorpora en algo exterior al autor, y que a la vez es espiritual y material, inalienable y alienable?

El concepto de propiedad en Tarde

Tarde analiza la propiedad a partir de la cooperación entre cerebros y la producción de conocimientos. Para ello, distingue entre una situación en la que el conocimiento y la invención son incorporadas y subordinadas a la producción de las mercancías materiales y otra en la que la producción de conocimientos y la invención tienden a invertir esta relación de subordinación.

En el primer caso, la producción de conocimientos puede ser subordinada a la producción material puesto que está reservada a una élite, y puesto que, como dice Marx en *Teorías sobre la plusvalía* y en *El capital. Libro I. Capítulo VI (inédito)*, «representa una masa irrisoria respecto a la producción capitalista» que puede ser ignorada en el análisis del fenómeno económico. En el segundo caso, la producción de conocimientos se presenta como la fuente principal del valor puesto que está difundida y socializada en el conjunto de la sociedad. Al invertir la relación de subordinación respecto de la producción de las mercancías materiales, los cerebros ensamblados tienden a emanciparse de la influencia de la necesidad y de la escasez contenidas en la división del trabajo. Algo que Tarde no solamente había previsto, sino también deseado.

Tanto en un caso como en el otro, y a diferencia del individualismo posesivo y del marxismo, Tarde no asume el trabajo, sino la fuerza-invención, como fundamento de la propiedad. Según Tarde, el estatuto de la propiedad en las sociedades modernas debe ser comprendido a partir de la producción de conocimientos, pues, por un lado, «es sobre todo a través de su costado de creencia que la riqueza aspira a llamar la atención», y, por otro lado, puesto que solamente debemos dirigirnos a la producción de conocimientos si esperamos superar los antagonismos y las oposiciones que suscita el fenómeno económico.

El estatuto ontológico de la producción de conocimientos implica una forma específica de apropiación que difiere fundamentalmente de aquella de la producción de mercancías materiales.

> En materia de libros, la regla es *la producción individual*, mientras que su *propiedad es esencialmente colectiva*, pues la *propiedad literaria* solo tiene sentido individual si las obras son *consideradas como mercancías*, y la idea del libro *solo le pertenece exclusivamente al autor antes de que sea publicado*, es decir, cuando es ajena al mundo social. De manera inversa, *la producción de mercancías se vuelve cada vez más colectiva y su propiedad sigue siendo individual*, y lo será siempre, aun cuando la tierra y los capitales fuesen nacionalizados[2].

El derecho de propiedad es una codificación de las formas de apropiación características del trabajo que debe anular necesariamente la especificidad de la producción de conocimientos. Lo que hace la teoría económica, a saber, reducir los conocimientos a mercancías materiales, la teoría del derecho debe hacerlo también. Pero ya en la definición de los derechos de propiedad intelectual, la posibilidad de esta reducción evidencia todos sus límites y contradicciones. La frontera que Tarde ve crecer entre mercancías y conocimientos se manifiesta en el derecho de la propiedad intelectual, pues la relación productiva se manifiesta como relación de lenguaje, afectiva y cognitiva entre cerebros, y los sujetos de esta relación se muestran como autor y público.

Cuando se trata de elegir entre propiedad privada y propiedad colectiva bajo las condiciones de la producción material, Tarde, reaccionario *sui generis*, no vacila: la propiedad individual ha demostrado su valía. Pero cuando se trata de la producción de conocimientos y de sus modos de apropiación, él traza líneas de fuga originales entre pensamiento liberal y pensamiento socialista.

La propiedad en la producción de las mercancías

Para Tarde, incluso en una situación en que la producción de mercancías incorpora la producción de conocimientos como una de sus propiedades, es preciso partir de la invención, pues ella permite superar

[2] *PE*, I, p. 92.

la esterilidad de la oposición entre propiedad individual y propiedad colectiva, entre propiedad privada y propiedad pública.

Si se considera el fenómeno económico, siguiendo a Marx y a los economistas, como la expresión del trabajo o de la utilidad, y si se considera el capital como capital material, entonces efectivamente «no hay medio» posible entre propiedad individual y propiedad colectiva: o «la propiedad colectiva de estos medios de producción (experiencia difícil) o su propiedad exclusiva en beneficio de uno solo, que toma el nombre de empresario, de patrón, de capitalista»[3].

La pregunta por la propiedad es totalmente distinta si se parte de la actividad de creación e invención. ¿Es preciso incluir entre las condiciones que favorecen la invención y la creación «la propiedad individual del capital», considerada por los economistas liberales como indispensable, «o la condición inversa, preconizada por las escuelas socialistas: la apropiación colectiva del capital»[4]?

Según Tarde, la propiedad individual y la propiedad colectiva, lejos de oponerse, se adaptan y contribuyen conjuntamente al desarrollo de la invención y a su difusión.

En efecto, en lo que respecta a la invención, la propiedad individual es causa de crecimiento y la propiedad colectiva es causa de conservación.

> Todas las invenciones que nacen del individuo comienzan siendo propiedad exclusiva de su autor; pero también todas, al cabo de un tiempo más o menos largo, terminan pasando al dominio común, al patrimonio colectivo. [...] La apropiación industrial de la nueva invención ha sido, sin ninguna duda, una condición de su génesis, condición sin la cual ella no habría tenido lugar la mayoría de las veces. Pero, por otro lado, al cabo de un tiempo la apropiación colectiva de esta invención habrá sido una condición casi necesaria para su conservación[5].

[3] *Ibid.*, I, p. 365.

[4] *Ibid.*, I, p. 351.

[5] *Ibid.*, I, p. 351.

La apropiación individual y la apropiación colectiva, en su oposición, se revelan como un obstáculo para la producción de la invención y de la creación, ya que no llegan a agenciar diferencia y repetición, creación y socialización, es decir, la ontología de la producción de conocimientos.

La propiedad individual se opone a la naturaleza inapropiable, ininter-cambiable e inconsumible del conocimiento, es decir que desconoce su dimensión irreductiblemente pública. La propiedad colectiva, en cambio, desconoce la singularidad del acto de creación de cerebros «oscuros o célebres». En la propiedad colectiva, «de la que no es necesario asumir que el ideal de colectivismo se realice para que ella alcance su apogeo», puesto que es ejercida cotidianamente por las administraciones públicas (el *socialismo de Estado*) y por las administraciones privadas (las grandes compañías), existe el riesgo de tener mucho de *público* y muy poco de *libertad*. El socialismo de Estado se manifiesta como una «expropiación universal» más que como una apropiación por parte de todos.

La propiedad individual es víctima del «individualismo banal» de las teorías liberales y la propiedad colectiva es afectada por los límites de toda concepción holística.

Los conceptos de privado y público no son adecuados para pensar la acción y la apropiación de la invención y el conocimiento, incluso cuando esta se desarrolla bajo la influencia de la industria. Según Tarde, en una situación en que la producción de mercancías domina la producción de conocimientos, la propiedad privada y la propiedad colectiva deben subordinarse a la «utilidad colectiva».

La propiedad en la producción de conocimientos

Tarde perfila una tendencia del desarrollo económico que pone en tela de juicio las formas de la producción y de la distribución de la riqueza regulada por el *trabajo* y la *escasez*. En este caso, la producción de conocimientos y de sus formas de distribución se convierte en el problema económico principal.

> Mucho más que la reproducción y distribución de las riquezas, incluso consideradas bajo su aspecto reconfortante,

> honorable y legítimo, lo que preocupará al futuro será la reproducción más amplia y la mejor repartición de los saberes, me refiero a los altos saberes, reservados hoy en día a una élite, y que mañana serán legión[6].

Tarde observa que el advenimiento de la primacía de la producción de conocimientos se manifiesta en el agotamiento de la medida establecida por las reglas del intercambio y en la emergencia de formas de distribución de la riqueza que ya no son gobernadas por la espontaneidad del mercado sino por la *autoridad*.

De los tres modos de distribución de la riqueza[7], por *conquista* y *robo*, por *donación* («siempre más o menos voluntaria, incluido el don obligatorio, el impuesto») y por *intercambio* («incluida la venta, la renta, el préstamo, todos los contratos onerosos»), es este último el que «tiende a volverse inútil y cada día da un paso hacia su propia destrucción, hacia un futuro en el que predominará la donación, de la cual él surgió»[8].

La «distribución de las riquezas a través de la autoridad» es la respuesta de la economía ante la crisis de su regulación espontánea por el intercambio y el mercado. El traslado de la propiedad se efectúa, por un lado, a través del robo, que remite «a los fideicomisos, a los monopolios abusivos, a las extorsiones de las compañías poderosas o de las asociaciones tiránicas, a los juegos sucios de la Bolsa» y, por otro lado, a través de la «repartición regulada y sistemática mediante la concentración momentánea en las arcas públicas»[9].

Tanto en un caso como en el otro, la distribución de la riqueza se da por el monopolio (público o privado). Una vez que se agota la

[6] *LGS*, p. 520. En contradicción con esta otra afirmación de la *Psicología económica*: «La nivelación de las fortunas, si bien entrañaba al mismo tiempo la nivelación de los conocimientos por la disminución de la enseñanza superior, mal compensada por la elevación de la enseñanza primaria, sería desastrosa para el progreso de la industria». *PE*, I, p. 350.

[7] Los economistas piensan la distribución de la riqueza después de haber abordado la producción. «Este punto de vista implícito y persistente es evidentemente falso, pues la riqueza siempre nace distribuida y repartida de una determinada manera; [...] la operación intermediaria entre su producción y su consumo debe denominarse una redistribución». *Ibid.*, II, p. 377.

[8] *Ibid.*, II, p. 382.

[9] *Ibid.*, p. 380.

dinámica espontánea del mercado, nos encontramos con la autoridad y la violencia de la relación subjetiva, que justamente el intercambio debía exorcizar a través de su funcionamiento automático.

Como bien sabemos, el robo y el don son formas de apropiación características de una economía de los conocimientos, pues, a diferencia de las mercancías, son inconmensurables. La distribución de la riqueza a través de la *autoridad* es entonces un síntoma de la necesidad y de la posibilidad de regulación y distribución de la riqueza y la propiedad *a través de principios y medidas no económicas.*

Si la producción de la riqueza depende cada vez más del «empleo de las ideas», de los conocimientos, entonces «todos los productos serían gratuitos, y ya no habría más intercambio». El progreso de la adaptación económica con base en la producción de conocimientos implica que «la proporción de los bienes gratuitos aumenta con cada progreso de la civilización»[10], de manera que el traslado de la propiedad se realiza cada vez menos a través de contratos onerosos.

Así, para Tarde, la constitución de los monopolios no se explica solamente a partir del proceso clásico de concentración. En una economía dominada por la producción de conocimientos, los monopolios, que introducen un principio de escasez y un principio de medida totalmente político, reducen los bienes que no son rivales a mercancías que solo pueden ser mías o tuyas.

En este punto se abren nuevas alternativas. El problema de lo político, es decir, la definición de los fines comunes y de la colaboración entre fuerzas, se presenta bajo la forma de la universalización de la asociación, sin el lastre de la necesidad y de la escasez propias de la producción de las mercancías.

> Pero si la gratuidad universal –ideal bien lejano– alguna vez llega a suprimir el intercambio, no quiere decir que suprima la asociación [...]. Nada de eso; es solamente gracias a la asociación universalizada como tal que la gratuidad podría realizarse[11].

[10] *Ibid.*, p. 381.

[11] *Ibid.*, II, p. 383.

Sobre un fondo de «frenesí de la invención» y de agotamiento de la lógica de la escasez y de la propiedad exclusiva no se perfila lo político de la sociedad civil del individualismo posesivo, fundado en la propiedad privada, ni lo político de la sociedad de los trabajadores, fundado en la propiedad colectiva de los medios de producción, sino lo político de la cooperación intercerebral. La colaboración y los fines comunes deben ser definidos con base en la dinámica apropiativa característica de la producción de conocimientos. La asociación debe traducir en política la *multiplicidad* la que actúa de forma relacional en el cerebro colectivo según las modalidades de apropiación de la irradiación mutua que invierten y fluidifican el estatus del poseedor y el poseído.

Lo común no debe ser definido, regulado y medido con base en el trabajo, sino a partir de la actividad de los cerebros ensamblados, subordinando la producción económica a la producción intelectual.

> Allí está la salvación, el más allá no postumo, sino ulterior, donde todas las antinomias económicas se resolverán, en la medida en que puedan ser resueltas, en el dominio inmensamente amplio de las dichas del arte y el amor, tan gratuitas e indivisas como infinitas, colectivismo ideal que nos dispensará del colectivismo brutal, presumiblemente imposible. Y fue acertado, me pareció, indicar aquí esta consideración para señalar la subordinación de la actividad económica a la actividad intelectual, única capaz, no solo de dar la solución teórica, sino de resolver en la práctica los graves problemas que plantea[12].

A diferencia del marxismo, la solución del problema social no se busca en la producción material, sino en la producción de conocimientos.

Kant, Fichte, la propiedad intelectual y la falsificación

Demos un salto hacia atrás. Para oponerse a la falsificación de libros que se desarrolla a escala industrial en los países de lengua alemana, Kant y

[12] *Ibid.*, I, p. 295-296

Fichte escriben a finales del siglo XVIII, cada uno por su parte, un texto corto donde se analiza la cuestión de la propiedad intelectual a partir del libro, de su valor comercial y a la vez espiritual, para hablar como Tarde.

El desarrollo industrial de la falsificación plantea nuevos problemas económicos y jurídicos. Liberado de los privilegios y las corporaciones (de los editores) del Antiguo Régimen, el autor vive ahora en una economía de mercado. Su actividad es el conocimiento, el cual, convertido en mercancía, debe ser vendido por intermedio de un editor a fin de ser explotado económicamente. Pero de inmediato se hace manifiesto que la obra no es una mercancía como las otras, pues se expone a la posibilidad de la falsificación. En efecto, si el libro es vendido según las leyes del intercambio económico, todo comprador tiene derecho, como con cualquier otra mercancía, al goce de sus usos posibles, entre los que se encuentra la reproducción.

De acuerdo con Tarde, siempre existe la posibilidad de reducir el conocimiento a una mercancía, pero a través de dispositivos sociales y económicos particulares: el secreto y el monopolio. Para que la producción de libros sea económicamente viable en una economía de mercado se necesita no solo un monopolio, sino dos: uno moral, del autor, y uno mercantil, del editor. El primero, para neutralizar el poder que el editor ejerce sobre el autor, y el segundo, para neutralizar el derecho de reproducción del comprador.

Estos dos monopolios contradicen el principio del intercambio de equivalentes, ya que, por un lado, establecen el privilegio del autor y del editor respecto al público. Por otro lado, contravienen el derecho de propiedad establecido por el contrato de venta. En efecto, las leyes de la economía política no pretenden prescribir los usos posibles de un objeto vendido.

Así, la producción de libros no obedece a las reglas habituales de la economía mercantil. Se necesitan nuevas categorías para describir y legitimar la apropiación de los conocimientos. Estas cuestiones son nuevas e impensables antes de la invención de la imprenta y el advenimiento del mercado.

Kant es perfectamente consciente de que el libro tiene un estatuto ontológico que transgrede el régimen de la propiedad mercantil. Hace falta pensar otro modo de apropiación que, al mismo tiempo que se diferencie de la apropiación mercantil, se acomode a ella. De la especificidad del estatuto ontológico del libro, Kant deduce un concepto

de propiedad igualmente específico. De la doble naturaleza del libro deduce un doble derecho.

> El libro es, por un lado, un producto del arte (*opus mechanichum*) material (*körperlich*) que puede ser reproducido (por aquel que se encuentre en la posesión legítima de uno de sus ejemplares); por consiguiente, allí tiene lugar un *derecho real* (*Sachenrecht*). Pero, *por otro lado*, el libro también es puro y simple discurso del editor al público, el cual no tiene derecho de retomarlo públicamente (*præstatio operæ*) sin tener el poder del autor, y se trata en este caso de un derecho personal. El error no se debe sino a la confusión de estos dos puntos[13].

Kant distingue entre el derecho moral del autor, que es inalienable, y el derecho real, que puede dar lugar a un contrato mercantil con el editor. Habría, por lo tanto, una propiedad intelectual del libro que protege a la obra en cuanto que «expresión de la personalidad», en cuanto que «emanación del sujeto», y una propiedad comercial relativa a la difusión, a la circulación mercantil de la obra.

El estatuto ontológico del libro plantea a la vez la indivisibilidad del autor y de la obra y su alienabilidad, que, no obstante, nunca puede ser absoluta, pues el autor siempre mantiene derechos morales sobre su obra. Para Kant, en efecto, un autor «ciertamente puede ceder (*concedere*) a otro [su obra], pero no alienarla (*alienare*)»

El derecho de propiedad intelectual registra el estatuto ontológico del conocimiento al vacilar entre una concepción unitaria y una concepción dualista que lo considera a la vez como una cosa y como un producto del espíritu. Esta concepción dualista es la que se ha impuesto en la jurisprudencia.

Estas consideraciones son ajenas a Marx y a la economía política, ya que sus conceptos de producción y de propiedad se basan en la producción material. En Marx, por ejemplo, el libro –a diferencia de Kant, Fichte y Tarde– no representa ningún desafío teórico. El escritor

[13] Immanuel Kant, *Qu'est-ce qu'un livre? Textes de Kant et de Fichte traduits et présentés par Jocelyn Benoist*, Paris, PUF, 1995, p. 134-135.

es, o bien como «Milton, el autor de *El paraíso perdido*, un trabajador improductivo», puesto que produce «su poema como un gusano de seda produce la seda, expresando su naturaleza», o bien alguien que «proporciona a su editor un trabajo de fabricación»[14], y en este caso es un trabajador productivo. Para Marx, en este tipo de producción «tan insignificante que puede ser ignorada», los «productos son inseparables de sus prestadores». Pero esta característica de la producción, definida por el mismo Marx como inmaterial, no presenta, a diferencia de Kant y Fichte, ninguna novedad tanto para la economía como para el derecho.

El problema aparece resuelto desde el punto de vista de la definición del trabajo productivo que se intercambia por capital, es decir, desde el punto de vista de la producción material; de este modo, la especificidad de la producción de conocimientos es obliterada[15].

[14] Karl Marx, *Un chapitre inédit du Capital*, Paris, 10/18, 1971, p. 233.

[15] Marx reconoce y a la vez anula la especificidad de la producción intelectual en la producción «material»: «La distinción entre *trabajos productivos* y *trabajos improductivos* es de importancia capital para lo que Smith tiene en mente: la producción de la riqueza material, y más precisamente una forma particular de esta producción, el modo de producción capitalista. En la producción intelectual, otro tipo de trabajo parece productivo. Pero Smith no lo estudia» (*Théories sur la plus-value*, París, Éditions sociales, 1974, p. 324). Marx tampoco. Se limita, como siempre, a plantear la producción intelectual como un doble de la división del trabajo. «Para estudiar la relación entre la producción intelectual y la producción material es preciso, ante todo, no considerar esta última como una categoría general [...]. Una forma bien determinada de la producción material resulta de una estructura determinada de la sociedad; resulta, en segundo lugar, de determinada relación de los hombres con la naturaleza. Su organización estatal y su ideología están determinadas por estos dos puntos. Por lo tanto, también lo está el tipo de producción intelectual» (*Ibid.*, p. 325). Aquí, el punto de vista de Marx es el de Smith, el de la «burguesía en pleno ascenso» y en lucha contra los representantes del Antiguo Régimen. A pesar de la afirmación de que el trabajo productivo «no tiene nada que ver con la especialidad particular del trabajo considerado, ni con el valor de uso particular en el que se encarna esta especialidad», Marx comparte por completo la primera definición del trabajo de Adam Smith, como atestigua la lectura del cuarto capítulo de *Teorías de la plusvalía*: «Sobre el trabajo productivo e improductivo». Todos los autores que Marx critica tienen intuiciones muy interesantes y enuncian, a diferencia de lo que piensa el autor de *El capital*, una concepción de la producción que resuena con el concepto contemporáneo de producción «biopolítica» y de «trabajo inmaterial» (véase especialmente a Henri Storch, quien a comienzos del siglo XIX ya enuncia la distinción entre bienes materiales e inmateriales).

La potencia constitutiva del público en Kant y Fichte

A partir del libro no solamente podemos captar la especificidad de la producción de conocimientos, sino también la emergencia de un actor que la economía política y el marxismo no tienen en cuenta en absoluto: el público como sujeto de la cooperación intercerebral.

Kant reconoce explícitamente el derecho del público sobre la obra. El editor tiene la obligación de presentar al público la obra de un autor, incluso «si la obligación hacia el autor se acaba debido a su muerte». El editor debe proporcionar una obra que no sea ni falsificada ni reducida, y en cantidad suficiente para satisfacer las exigencias del público. En una nota de su último trabajo, Bernard Edelmann señala que el reconocimiento del derecho del público en la argumentación de Kant esclarece la filiación del *copyright* con la *Aufklärung*.

Pero el público actúa de manera más fundamental en el texto de Kant puesto que la obra es la apertura de un diálogo cuyo destinatario es el propio público.

> El *escrito* no es inmediatamente la designación de un concepto (como por ejemplo un grabado en talla dulce que representa a determinada persona en un retrato, o un molde en yeso que la representa en un busto), sino un *discurso* al público, es decir que el escritor *habla* públicamente a través del editor[16].

Resulta significativo que Kant utilice el término de discurso, el cual debe comprenderse como una relación dialógica. El autor no solamente está volcado hacia su objeto, sino principalmente hacia la relación con el público, hacia el lector. El libro es un «instrumento mudo de transmisión de un discurso del autor al público»[17], una «voz sin sonido».

El libro, por lo tanto, es la expresión de la personalidad del autor, pero inscrita en un discurso, en un diálogo con el público. Por cuanto el libro es el instrumento mudo, una voz sin sonido, él es *opera* y no *opus*, es decir, actividad dialógica cristalizada y no una cosa (*Sache*).

[16] Immanuel Kant, *Qu'est-ce qu'un livre ?*, op. cit., p. 133-134.

[17] *Ibid.*, p. 123.

Fichte afirma de manera mucho más insistente la dimensión relacional del libro, pues la capta bajo la forma de la intersubjetividad. El público no solo es el destinatario a quien nos dirigimos, no solo es un mercado de difusión, sino una potencia inmanente y constitutiva de la obra entendida como discurso.

Según Fichte, en un libro no solamente se debe distinguir lo corporal de lo espiritual, sino que se debe operar un reparto adicional en el interior de lo espiritual: «[...] lo material, el contenido del libro, los pensamientos que expone; y la forma de estos pensamientos, el modo, la conexión, los giros y las palabras con los cuales los expone»[18].

Lo corporal, el papel impreso, «inmediatamente deja de ser propiedad del autor con la venta, y se convierte en propiedad del comprador, pues no puede tener varios dueños; pero la segunda [lo espiritual], cuya propiedad puede ser común a muchos en virtud de su naturaleza espiritual, de un modo tal que sin embargo cada quien la posee completamente, sin duda deja de ser, con la publicación de un libro, propiedad exclusiva del primer dueño, aunque sigue siendo la propiedad común con muchos»[19].

Lo que sigue siendo propiedad del autor es la «manera específica de elaborar conceptos y de vincularlos unos con otros», el estilo. Por lo tanto, si las ideas expresadas son la «propiedad común con muchos», aquello que es inalienable y funda el derecho de propiedad del autor es la producción singular de conceptos y su agenciamiento.

El libro supone una doble actividad: la actividad de enunciación del autor y la del público que interpreta. Cuando compramos un libro somos propietarios del papel, pero aún no tenemos propiedad sobre las ideas contenidas.

> Para apropiárselas aún hace falta una acción: debemos leer el libro, meditar su contenido en la medida en que no es absolutamente común, considerarlo bajo diferentes puntos de vista y, con ello, integrarlo al encadenamiento propio de nuestras ideas[20].

[18] *Ibid.*, p. 142-143.

[19] *Ibid.*, p. 141.

[20] *Ibid.*, p. 143.

Cada quien tiene su propia corriente de ideas, y es por la reelaboración entre el pensamiento de los demás y nuestro encadenamiento específico que él pasa a ser propiedad nuestra. Este doble encadenamiento, que Tarde encuentra en términos similares en la relación del orador con su público, es la definición misma de la cooperación entre cerebros, de la relación intercerebral. El valor de un libro no existe en sí mismo, de la misma forma que una invención no existe socialmente si no es imitada. Es preciso que el libro desencadene la potencia de agenciamiento de las ideas según la afectividad propia del pensamiento de cada quien, que capture su atención, que incite a la memoria a participar en su propio encadenamiento. Para existir, el libro debe encontrarse con su público actual o futuro, es decir, interferir afortunada o desafortunadamente en el pensamiento y la afectividad de un público.

Esta doble acción, pensamiento en acto, constituye la especificidad del libro y lo distingue de su soporte material. Desde este punto de vista, el libro es la cristalización de la relación acontecimental como tal, la inmanencia del autor y el lector. El libro permite entonces amplificar y materializar la dialogicidad, hacerla transportable y comunicable en el tiempo y el espacio. Cada lectura es un «*acto común, la operación común de lo que lee y lo leído*, del autor y del lector, de la obra y del lector, del texto y del lector»[21], que reactiva la temporalidad de la memoria del autor y del lector con ocasión de su encuentro.

> Este es uno de los misterios quizá más inquietantes del destino temporal, uno de los más plenos, de los más inquietantes: que ninguna obra, por más acabada que esté y que nos parezca (y que quizá le haya parecido al autor, su padre), que ninguna obra, sin embargo, está temporalmente tan acabada, ha acatado temporalmente y de manera tan completa a su jefe como para que no deba incluso en otro sentido (y en el fondo quizá en el mismo sentido, puesto que todos los hombres son hombres, y este autor es hombre, y nosotros también, pequeños, somos hombres, y a pesar de lo que tengamos, seguimos al propio autor en un sentido) estar perpetuamente acabada en tanto inacabada;

[21] Charles Péguy, *Clío. Diálogo entre la historia y el alma pagana*, op. cit., p. 27.

> y a título de inacabada, que no tenga que recibir, que no reciba y que no deba recibir perpetuamente un jefe, un coronamiento, él mismo perpetuamente inacabado. Es la suerte común de todo lo temporal, de la obra misma, en lo que ella tiene de temporal[22].

El tiempo cristalizado en la obra no tiene nada que ver con el tiempo cristalizado en las mercancías materiales de Marx y Smith. El primero es duración, potencia de creación, diferencia; el segundo es medida del gasto físico.

Los argumentos de Kant y Fichte buscan legitimar la apropiación privativa de la obra, pero ellos contienen antinomias (entre los derechos del autor y los derechos del público) que se desplegarán con toda su fuerza solamente cuando la producción de conocimientos invierta su relación de subordinación respecto de la producción de mercancías materiales.

Europa, el copyright y lo público

La tendencia de fondo de la literatura jurídica y filosófica continental consiste en concentrarse en la emergencia de derechos inherentes a la persona humana, en resaltar la soberanía del autor, en valorizar su acto de creación y en ignorar la forma irreductiblemente pública de la constitución del conocimiento y la naturaleza colectiva de la apropiación que este implica. Desde este punto de vista, el jurista Bernard Edelmann y el filósofo Jocelyn Benoist, quienes recientemente han comentado los textos de Kant y de Fichte, representan de manera emblemática la tradición europea de interpretación de los derechos de autor como la culminación de la emancipación del individuo de los privilegios y constreñimientos políticos de las sociedades del Antiguo Régimen. La institución de los derechos de autor constituye la apoteosis del sujeto, del individuo y de la razón. El autor representa, en el viejo continente, el paradigma mismo de la individuación.

[22] *Id*., p. 28. Lo que constituye la especificidad de la mística cristiana, así como de la mística revolucionaria, es decir, de todo acontecimiento, es «ese engranaje, ese ajuste de dos piezas, tan extraordinario, tan inverosímil, la una en la otra, y naturalmente, de forma recíproca, lo temporal en lo eterno, lo eterno en lo temporal». Charles Péguy, *Dialogue de l'Histoire et de l'âme charnelle*, Véronique, O.P. II, p. 391.

Así, los derechos de autor son el último lugar donde todavía anida algo del derecho divino. El autor es el heredero del Creador; como este, él crea *ex nihilo*. Desde este punto de vista, su actividad constituye una excepción que el derecho debe reconocer y legitimar.

Edelmann y Benoist, partiendo de esta chispa de creación divina que anima al autor, emprenden una polémica contra el *copyright* y la tradición jurídica estadounidense, que se ha vuelto un lugar común del pensamiento intelectual europeo.

Según Jocelyn Benoist, el derecho de autor europeo se opone al *copyright*, puesto que la particularidad de este, a diferencia de lo que establece el derecho europeo, es «el olvido, o al menos la neutralización» de la fuente de espiritualidad: el autor[23]. La singularidad soberana del autor, por un lado, estará subordinada al público, y, por otro lado, el derecho moral del autor no sería reconocido, pues es totalmente alienable al editor. En el *copyright*, el derecho real primaría sobre el derecho moral. La excepción que representa el autor sería negada.

Esta lectura europea del *copyright* es muy limitada ya que usa los lentes de los prejuicios economicistas que la economía política y el marxismo tienen sobre el valor.

Al concentrarse casi exclusivamente en la expresión de la personalidad del autor, en la soberanía creadora del sujeto y sus relaciones con el editor, Edelmann y Benoist dejan de lado la pregunta desde la cual parte Tarde: ¿qué es el valor? No hay valor sin opinión pública, responde Tarde. El valor-utilidad, el valor-belleza y el valor-verdad son hijos del público, es decir, dispositivos que aseguran la formación, propagación y difusión de las creencias y los deseos al transformar los juicios individuales en juicios comunes y los deseos individuales en deseos colectivos.

El valor de una obra no puede ser definido independientemente de la acción del público actual o futuro. Encontramos esta intuición en la legislación estadounidense. Ciertamente, el *copyright* está más cerca de la definición de la producción de conocimientos puesto que reconoce explícitamente el derecho del público, la potencia constitutiva de su acción.

El *copyright*, a diferencia de los derechos de autor, es un contrato social entre el autor y el público, «si bien en la práctica los editores generalmente

[23] Jocelyn Benoist, Introducción a Immanuel Kant, *Qu'est-ce qu'un livre?*, op. cit.

asumen la parte del contrato que en principio corresponde al autor»[24]. El derecho estadounidense, como el europeo, concede el monopolio de la obra al establecer una asimetría y un privilegio en favor del autor, pero exige una contrapartida a quien se beneficia de este privilegio exorbitante: hacer circular y propagar el conocimiento para el bien del público. El monopolio del autor es subordinado así al desarrollo del *bien común.*

> En cambio, el derecho de autor, el cual está basado en el *don*, se eriza ante esta idea: si bien admite –jacobinismo obligado– que debe ceder ante la organización técnico-científica del espacio, se opone ferozmente a que los terceros puedan sacar provecho de la explotación de la obra sin pagar un céntimo[25].

La voluntad de los autores de la Constitución de los Estados Unidos era subordinar el interés de los autores al bien público o tratar el interés público y el interés privado en el mismo plano. Entre estos intereses también se encuentra el derecho de reproducción que la jurisprudencia reconoce explícitamente.

> Cuando la Constitución de los Estados Unidos fue puesta en marcha, la idea de otorgar a los autores el monopolio absoluto del derecho de reproducción fue propuesta y rechazada. Los fundadores de nuestro país se alinearon con una concepción distinta del derecho de reproducción que otorga la prioridad al público. Se supone que el derecho de reproducción en Estados Unidos tiene como finalidad el bien de los usuarios; el interés de los editores, e incluso el de los autores, solo es tomado en consideración para incitarlos a cambiar de comportamiento[26].

La Corte Suprema busca, desde la primera legislación sobre el *copyright* hasta hace muy poco, el equilibrio entre el interés de los

[24] Richard Stallman, www.fsf.org/philosophy/reevaluating-copyright

[25] Bernard Edelmann, *Le droit saisi par la photographie*, París, Flammarion, 2001, p. 157. El derecho de autor no define un derecho de propiedad, pues nos conduciría de nuevo al *copyright*.

[26] Richard Stallman, http://www.gnu.org/philosophy/

autores e inventores a que su actividad sea reconocida a través de una remuneración y el interés opuesto del público a la libre circulación de las ideas, de la información y de los conocimientos. Pero cuando hay una disputa entre el autor y el público, el interés del público prima. «El *copyright* no es otorgado primordialmente en beneficio del autor, sino en beneficio del público»[27].

A pesar de la institución de hecho del poder de los editores, y aun cuando ellos pueden convertirse en propietarios exclusivos de la obra, la fuerza expansiva de la economía estadounidense, la dinámica innovadora y creadora que la caracteriza, no proviene de la reducción de la obra a la mercancía, ni de la reducción del derecho moral al derecho comercial, sino por el contrario, de su adhesión a la cooperación intercerebral, de la capacidad de situar el derecho del autor y el derecho del público en el mismo plano, instituyéndolos así como sujetos de la producción de conocimientos.

El principio democrático es aplicado al público, esa potencia económica subestimada por la economía política, de modo que la ley regula la forma de la cooperación intercerebral entre el público y el autor. A través de sus leyes y su jurisprudencia, la Constitución estadounidense confirma el punto de vista de Tarde: no hay valor sin público.

El éxito de Tarde en Estados Unidos se debe precisamente a su teoría de la opinión pública. Apoyándose en sus trabajos, la Escuela de Chicago manifiesta una concepción del proceso de constitución de lo social, lo económico y lo cultural diferente de aquella de la sociología europea, en la cual la creencia y sus formas de constitución juegan un papel más importante.

Si bien las obras «despiertan el interés de un público cualquiera, ellas tienen un valor comercial –y sería imprudente pretender que no tienen valor artístico o educativo–, y el gusto del público, no importa cuál, no debe ser menospreciado»[28].

En esta opinión de un juez estadounidense se observa de inmediato el peligro de conceder «el arbitraje soberano» al público: la dictadura

[27] *Ibid.*

[28] Reporte del Comité de la Cámara de Representantes con ocasión de la votación de la ley federal de 1909 sobre el copyright. Citado en Bernard Edelmann, *L'adieu aux arts*, París, Aubier, 2001, p. 78.

del rating, la dominación de la opinión pública, la reducción de la democracia política a una democracia mediática. Pero al mismo tiempo, allí se designa el verdadero lugar de lo político contemporáneo, pues el asunto es precisamente la cooperación intercerebral y su expresión: la relación entre autor (inventor) y público, en la cual los medios de comunicación y la información ocupan un papel estratégico.

Igualmente, la concepción del *copyright* está más próxima al agenciamiento entre multiconciencia y uniconciencia, asunto que ya hemos analizado en Tarde. Esta concepción reconoce la potencia de las *pequeñas invenciones* y no el mero individualismo banal de *grandes autores*. Reconoce a cada quien su fuerza-invención, garantiza a cada quien su destello imitativo, como Bernard Edelmann, muy brillantemente por lo demás, se ve obligado a reconocerlo.

> Desde esta perspectiva, la originalidad es sin duda un problema menor. En efecto, en la medida en que el *copyright* no protege una soberanía artística, un ser excepcional, un *dominium*, una *potestas*, sino esa minúscula parcela de creatividad que todo individuo posee comúnmente [...], uno se contentará con una pequeña porción de originalidad, *a touch of fresh autorship*, como dicen ciertos tribunales[29].

La materialidad del libro

La diferencia entre el libro y la mercancía tal como la conciben la economía política y el marxismo resulta notable. Marx, siguiendo a Hegel, considerará el producto de la actividad humana como espíritu objetivo, como cristalización de la actividad humana. Pero la definición marxiana del trabajo como actividad «muda» dice perfectamente que él no discurre, que no habla públicamente sino el lenguaje de los objetos[30]. La mercancía no es simplemente una cosa, sino una relación, pero una relación muda.

[29] Bernard Edelmann, *L'adieu aux arts*, París, Aubier, 2001, p. 81.

[30] El trabajo comenzará a hablar con Benjamin, cuyo proyecto de análisis del cine sigue el desarrollo, sin decirlo abiertamente, de la cooperación intercerebral, lo que resulta literalmente incomprensible para los marxistas (Adorno).

En el libro, en cambio, lo que se cristaliza es la relación acontecimental entre el autor y el público, la cual contiene la impronta singular del autor, pero también aquella igualmente singular de un público, aunque sea virtual.

La doble naturaleza de la mercancía, el hecho de que es a la vez valor de uso y valor de intercambio, no coincide en absoluto con la doble naturaleza del libro, ser a la vez *opus mechanichum* y discurso, según las palabras de Kant, valor comercial y valor espiritual, según la definición de Tarde.

La materialidad del libro también es absolutamente específica, ya que está determinada por su uso, es decir, por la relación dialógica. La materialidad del soporte se desarrolla según las exigencias de la relación misma. El *opus mechanichum* en sí tiende a asumir la *dialogicidad* y la naturaleza *afectiva, cognitiva y relativa al lenguaje* de la relación entre el autor y el público. El dispositivo tecnológico integra la socialización del autor y del público y las nuevas relaciones que mantienen en las condiciones de producción de conocimientos.

Walter Benjamin ya había señalado que el libro, en las condiciones de socialización del saber de la modernidad, expresaba la reversibilidad de la relación del autor y el público. Según J. L. Weissberg, las nuevas tecnologías, al profundizar la tendencia revelada por Benjamin, organizan la «fluidificación de las funciones de expresión y de recepción». Ellas trazan una graduación creciente de estas funciones, cuyos extremos están constituidos por el autor y el receptor. Establecen nuevas continuidades y nuevas discontinuidades entre *expresión* y *recepción* al alterar la molaridad oposicional del autor y el público, sobre los que se constituyen los derechos de autor.

Las nuevas tecnologías materializan el hecho de que la relación entre modelo y copia deviene «recíproca o alternativa»[31], el hecho de que la distinción entre autor y lector es, bajo estas condiciones y según las palabras de Benjamin, solamente funcional. A la difusión de la invención y de la imitación de arriba hacia abajo, las nuevas tecnologías oponen la posibilidad de su agenciamiento horizontal, pues brindan al cuerpo sin órganos del cerebro colectivo, a los flujos de deseos y de creencias que lo

[31] *Ll*, p. 84.

atraviesan, a la potencia de conjunción y disyunción de la invención y a la potencia de difusión de la imitación una forma tecnológica adecuada.

El *phylum* de evolución tecnológica, de la imprenta a Internet, pasando por el teléfono, el cine y la televisión, expresa la potencia de la producción de conocimientos y de sus sujetos, y requiere formas de propiedad que estén en sintonía con la cooperación entre cerebros.

La apropiación de la producción de conocimientos

La teoría *dualista* de derechos de propiedad intelectual se acomodaba a la producción de las mercancías puesto que reconocía, por un lado, el derecho del autor y del público, y, por otro lado, la legitimidad de su reducción a una cosa, a una mercancía material. Las patentes y los derechos de autor regulaban la relación entre producción de conocimientos y producción de mercancías, pero bajo la dominación e influencia de estas últimas. El régimen de propiedad consideraba la producción de conocimientos como una excepción, una fuente externa al fenómeno económico propiamente dicho a partir de la cual se obtiene la innovación.

La situación cambia radicalmente cuando la cooperación entre cerebros, la producción de conocimientos, deja de ser insignificante (Marx) y se convierte en el corazón de la valorización económica al invertir la relación de subordinación respecto de la producción de las mercancías.

El problema ya no consiste en asegurar la remuneración y el derecho moral del autor, ni en asegurar la circulación de conocimientos entre el público, pues la propia relación de los conocimientos constituye la fuente de valor. Es la relación intercerebral en cuanto tal la que debe regular el régimen de propiedad.

La fabricación de mercancías materiales tiende a limitarse, como en los esquemas tardeanos, a una simple reproducción, mientras que la producción de conocimiento se identifica con las relaciones cognitivas, afectivas y relacionales del vínculo autor/público. Cuando la producción es producción del cerebro colectivo, el trabajo social y el trabajo interpsicológico son las verdaderas actividades de creación de valores, incluso en el interior de la empresa.

La primacía de la producción de conocimientos sobre la producción de mercancías materiales que se está perfilando engendra nuevas contradicciones, puesto que la cooperación intercerebral lleva consigo la especificidad de su modo de producción y de socialización que ya hemos analizado ampliamente a través de la obra de Tarde.

Los sujetos de la producción de conocimientos (autor y receptor), las formas de cooperación (los cerebros ensamblados) y de coordinación (la opinión pública), la naturaleza pública y gratuita del conocimiento, las modalidades afectivas, cognitivas y relativas al lenguaje de la cooperación interpsicológica y de sus tecnologías relacionales, la reversibilidad o la fluidificación de las funciones de expresión y recepción, etc., son algunas de las propiedades que distinguen la producción de conocimientos de la producción de mercancías, los cerebros ensamblados de la división del trabajo de la fábrica de alfileres.

Cuando el régimen de acumulación de la ciencia, y de forma más general, el de la producción de conocimientos se convierte en el modelo y el motor de la acumulación, ya no basta con explotar las *aplicaciones* de las *ideas* y de las *invenciones* en la producción de mercancías. El dominio público en el cual y por el cual las ideas y las invenciones se producen es directamente el objeto de la apropiación.

La lógica capitalista expande su monopolio comercial tanto del lado del autor como del lado del público. Ella tiende a apropiarse directamente de lo que «podemos compartir con muchos», el fondo común de conceptos, invenciones, obras, información, datos de acceso público. La legislación estadounidense y la legislación europea (aquí ahora en sintonía) restringen cada vez más los derechos del público.

Los derechos de autor y las patentes, que habían sido establecidos para eliminar los privilegios y el secreto[32] y para favorecer la producción y circulación de los conocimientos, se revelan hoy en día como los principales obstáculos para su creación y difusión.

[32] «El Estado sale ganando al garantizar esta tarea [el reconocimiento de las patentes], ya que primero obliga a la revelación y divulgación del secreto; si no, este permanecería guardado celosamente. La creación ya no muere con quien la ha suscitado. A cambio, la administración (la legislación de las parentes) protege al inventor contra una competencia desleal (la copia)». François Dagognet, *Philosophie de la propriete – l'avoir*, París, PUF, 1992, p. 59.

Un nuevo concepto de propiedad: la propiedad de la relación

Tarde ve en el estatuto ontológico del conocimiento la posibilidad de definir una política del tener más allá del individualismo posesivo. La propiedad ha constituido la fuente fundamental del conflicto entre liberales y socialistas, pero a partir de la misma concepción de la acción de apropiación: el trabajo. Desde Locke, la filosofía política legitima los derechos de los hombres a la propiedad a través de la acción de apropiación de su *cuerpo* y de la obra de sus *manos*. Lo que el hombre arranca a la tierra a través de su trabajo, bien común que Dios ha concedido a todos, es de su propiedad.

Pero cuando lo que sirve para establecer la apropiación no es el trabajo de las manos sino la actividad de la memoria, y cuando el bien común del que es preciso apropiarse ya no es la tierra sino el conocimiento, ¿cómo pensar y legitimar los derechos de propiedad?

No se trata únicamente de proponer una adapración de la propiedad individual y la propiedad colectiva, como con los derechos de autor y las patentes, sino de abrir la posibilidad de un derecho de propiedad de la relación pura. Ni el derecho de la persona ni el derecho de la cosa, ni el derecho del autor ni el derecho del público, *sino el derecho de propiedad de su relación.*

El individualismo posesivo solo conoce *sujetos* de la apropiación y *objetos* apropiados. Los términos de la relación de apropiación ya están constituidos, preceden su puesta en relación. En Tarde, por el contrario, los objetos y los sujetos proceden de la relación (intercerebral). Los sujetos y los objetos, fundamento del régimen de propiedad de las cosas y de las personas, son instituidos por la acción de la memoria social, flujo circulante entre cerebros, fuerza de institucionalización y desinstitucionalización en acto, acción de objetivación y de subjetivación. El cerebro social es una red de flujos (de creencias y deseos), una multiplicidad diferencial de relaciones en la cual los objetos y los sujetos funcionan a la vez como relés, intercambiadores, empalmes y puntos de bifurcación de la relación misma.

Los sujetos y los objetos de la producción de conocimientos no son sujetos y objetos ordinarios. Según una afortunada expresión de Michel Serres que tomamos prestada, son cuasiobjetos y cuasisujetos.

El producto del conocimiento es como el balón del juego de rugby: un cuasiobjeto[33]. Un balón no es un objeto como cualquier otro, puesto que su circulación «traza relaciones en el colectivo que fluctúa a su alrededor», actualiza las virtualidades de las acciones, de las velocidades, de las estrategias de los jugadores, y distribuye los papeles y las funciones de su cooperación. Es por sus transmisiones, por sus pases, que el jugador deviene sujeto, un cuasisujeto, es decir –exactamente como en Tarde–, un sujeto fluctuante.

Apropiarse del cuasiobjeto de manera exclusiva impide la circulación e inmoviliza al sujeto: la definición del mal jugador en el deporte colectivo moderno. El buen jugador, en cambio, transforma el pase en ritornelo, en remolino, haciendo vibrar el balón, que a su vez lo marca como sujeto, pero para hacerlo circular mejor, para hacer imprevisible el pase que resulta de allí, para hacer bifurcar el juego reabriéndolo a lo virtual. Su existencia es intermitente, como la existencia de la ola respecto al mar en la metáfora tardeana.

El gesto de jugar debe ser a la vez una afirmación y un abandono del *yo*, una apropiación y el «abandono de la soberanía» que implica todo ritornelo, toda subjetivación. De modo que no se sepa si estos cuasiobjetos y estos cuasisujetos son seres o relaciones. Bajo las condiciones de la producción de conocimientos estamos ante la imposibilidad de describir el «juego» y estas formas de apropiación a través de las categorías de lo individual y lo colectivo, a través del nominalismo o el realismo, a través del holismo y el individualismo[34], pues la producción es en primer lugar producción de la relación.

En el individualismo posesivo, por el contrario, el acto de apropiación es *subjetivo* e *individual*, en el sentido en que el individuo, a través del acto de apropiación, ante todo posee. La subjetivación es la *abolición de la relación en el ser*, la afirmación de la soberanía del sujeto como amo y

[33] «Este cuasiobjeto no es un objeto, y no obstante lo es, puesto que no es sujeto, puesto que está en el mundo; también es un cuasisujeto, puesto que señala o designa un sujeto, que sin él no lo sería». Michel Serres, *Le parasite*, París, Grasset, 1980, p. 302.

[34] Esta definición del juego nos parece más rica que la de Wittgenstein, para quien jugar se limita a seguir una regla.

déspota del objeto. La apropiación constituye el *yo* al fijar su existencia y la del objeto a través de la exclusión de los demás.

Pero ¿se puede poseer el conocimiento, el cual es una relación, como se posee una cosa? La primacía de la producción de mercancías autorizaba esta reducción de la relación a la cosa. El nuevo régimen de propiedad ya no puede fundar la legitimación de la apropiación en esta reducción del sujeto a amo, quien excluye a los demás del uso y la explotación, y a la vez reduce el objeto a la condición de esclavo.

En la cooperación intercerebral, la apropiación remite primero a la relación. La apropiación se expresa como relación con la relación. Ella debe conectarse directamente con los flujos, con la relación, y «nunca con los objetos como tal, y nunca con los sujetos como tal».

Los nuevos derechos sobre la propiedad intelectual asumen, de cierta manera, la especificidad de los conocimientos, es decir, el hecho de que son una relación. Como ha sido señalado, antes que por la *adquisición* de un producto, la relación económica se define hoy en día por el *acceso* a un servicio, es decir, por el acceso a una relación. El acto de alienación de las propiedades basado en la compra y la venta es cada vez menos esencial. El acceso a un bien es más importante que su adquisición y su posesión exclusiva.

La propiedad de las condiciones de producción de la relación (invención) y la propiedad de las condiciones de su reproducción (imitación) es lo que está en juego en el nuevo régimen de propiedad.

El nuevo régimen de propiedad apunta directamente a la cooperación intercerebral, a sus formas de producción y socialización, a los estándares de comunicación y tecnológicos que garantizan las relaciones entre cerebros, pues es esta cooperación, sus flujos de creencias y deseos, sus potencias de invención y de imitación los que, como en Tarde, son productivos.

VIII
La política de la multiplicidad

La coordinación de la acción: liberalismo y socialismo

Los dos últimos siglos fueron el escenario de un enfrentamiento muchas veces violento entre el pensamiento liberal y el pensamiento socialista. ¿Representan una alternativa radical estas dos ideologías que se han opuesto durante largo tiempo? La respuesta de Tarde no presenta ambigüedad: cuando se trata de pensar la coordinación de la acción, el liberalismo y el socialismo desembocan casi inevitablemente en la proposición de una forma de organización política trascendente que, si bien de maneras diferentes, apela al Estado.

Las razones de esta convergencia son expuestas claramente y discutidas ampliamente en toda la obra de Tarde.

El socialismo y el liberalismo hacen del conflicto (entre los egoísmos individuales de los agentes económicos o entre los intereses colectivos de las clases) el motor de la constitución y el desarrollo de la sociedad. Ya sea que se trate de la competencia o de la lucha de clases, la dinámica social se explica por la oposición. Tarde, por el contrario, sitúa la cooperación y la invención en el origen de la constitución y el cambio de la sociedad, y hace del conflicto y la oposición una fuerza «simplemente auxiliar y subordinada». La primacía del principio cooperativo sobre la oposición permite sustraer la teoría política a toda forma trascendente de organización y traducir la multiplicidad ontológica de las fuerzas en una política de las multitudes.

La coordinación de las relaciones en el individuo y en la sociedad

Entre las tres grandes modalidades de acción de las fuerzas –la repetición, la oposición y la adaptación–, la adaptación presenta las mayores dificultades y los mayores riesgos políticos, pues la dinámica de la adaptación se enfrenta al problema de la división social y del conflicto.

La adaptación tardeana se distingue radicalmente de las concepciones enunciadas por la economía política, la sociología y la filosofía política. Ella no es obra de una coordinación automática de las acciones individuales, como en el caso de la mano invisible, ni obra de una acción impersonal que actúa, a través del «Moloch de la abstracción», independientemente de las voluntades y los juicios de los hombres, como en la ley del valor. Tampoco es obra de un contrato estipulado entre sujetos de derecho, ni obra de una convención, ni el resultado de la síntesis de las fuerzas «inmensas, exteriores y providenciales» de la dialéctica. La adaptación es operada por la invención y la cooperación, las cuales poseen la facultad de transformar los desacuerdos entre fuerzas en relaciones de coproducción. La «invención es la madre de todas las armonías»[1].

La invención y la cooperación tienen entonces una tercera función fundamental. No son solamente las fuerzas que brindan el impulso fundamental al ciclo económico, y tampoco se limitan a constituir su dinámica inmanente. La invención y la cooperación son fuerzas constitutivas, fuerzas de composición infinitesimal e infinitamente multiplicada que tienden a favorecer las interferencias afortunadas y a evitar las interferencias desafortunadas.

«El principio y la fuente de toda coordinación social no reside en algún hecho muy general»[2], tal como el mercado, la ley del valor, el Estado o la dialéctica, sino en la acción constitutiva e inmanente de las fuerzas. Por infinitesimal que sea, toda fuerza expresa un «principio coordinador», de manera que no es necesario presuponer la providencia divina, como en la monadología de Leibniz, para explicar la armonía de lo real, pues «cada

[1] *LS*, p. 113.

[2] *Ibid.*, p. 112.

organismo, y cada célula en cada organismo, y quizás cada elemento celular en cada célula, tiene su pequeña providencia para sí y en sí»[3].

La adaptación es la expresión de un principio coordinador presente tanto en los individuos (coordinación de la multiplicidad de las relaciones que los constituyen) como en la sociedad (coordinación de la multiplicidad de las relaciones que la constituyen), también denominado razón[4]. La adaptación no es una forma trascendental de regulación, sino una necesidad de «que las ideas y las voluntades sean más coherentes».

> Se trata de una verdadera fuerza que reside en el cerebro de los individuos, que aumenta o disminuye, se desvía a derecha o a izquierda, se vuelca hacia tal o cual objeto según las épocas o los países; unas veces se reduce a una brisa insignificante, otras, se convierte en un huracán, hoy arremete contra los gobiernos políticos, ayer contra las religiones o anteayer contra las lenguas, mañana contra la organización industrial, otro día contra las ciencias, pero no se detiene en absoluto en su incesante labor, regeneradora o revolucionaria.[5]

La fuerza de armonización, el «deseo de poner fin a un desacuerdo», se desarrolla y crece como cualquier otra fuerza, revitalizándose en la invención y la cooperación.

Las ciencias sociales y la filosofía política, al presentar a los individuos como totalidades soberanas (vivientes, económicas o jurídicas) y suficientes en sí mismas, tienen necesidad de una coordinación externa y trascendental de la acción, mientras que en Tarde el principio coordinador opera ya en la constitución del individuo. Cada individuo (célula, ser humano, sociedad), siendo él mismo una sociedad, es una composición de fuerzas jerarquizada y coordinada por un principio armonizador que le es propio; cada individuo es un agregado y «un agregado cualquiera es un compuesto de seres adaptados en conjunto, ya sea los unos a los otros o juntos a una función común. Agregado significa *adaptado*»[6].

[3] *Ibid.*, p. 112.

[4] *Ibid.*, p. 162.

[5] *LI*, p. 162.

[6] *Ibid.*, p. 109.

Todo lo que existe es un *adaptado* de las fuerzas que, según una intuición leibniziana, se imbrican y se componen al infinito. Pensar el individuo y la sociedad como una multiplicidad de relaciones animada por su «providencia para sí», permite a Tarde inaugurar una teoría de la constitución. La armonía interna del individuo consigo mismo y la armonía externa de los individuos entre sí están íntimamente ligadas, «ya que aquella solo puede cumplirse en el individuo social mediante un plan, pequeño o grande, de organización social, más o menos parcial o general»[7].

Adaptación y lucha

Es posible expresar de otra forma la inmanencia del principio coordinador: el principio armonizante es interior a las fuerzas porque representa una de las dos modalidades principales de su acción. Las fuerzas se expresan de acuerdo a dos relaciones bien distintas, la de *beligerante a beligerante* y la de *colaborador a colaborador*. La fuerza armonizante y coordinadora no es exterior a los individuos, puesto que su capacidad de actuar la presupone. La competencia, la lucha por la vida, las oposiciones dialécticas a través de las cuales las ciencias sociales definen la acción implican de antemano la cooperación. «La lucha por la vida presupone la asociación por la vida»[8].

La lucha de una célula contra otra supone un estado de organización interna de los individuos que se oponen, de la misma forma que la competencia económica entre productores supone la «cooperación en los talleres».

> El aumento de la competencia tiene como condición y razón de ser el aumento de la asociación. De la asociación o del monopolio, se objetará. De acuerdo, pero el monopolio no es más que una de las dos soluciones que el problema de la competencia conlleva, al igual que la unidad imperial no es más que una de las soluciones al problema de la guerra. Uno de estos problemas puede resolverse por la asociación de los

[7] *LS*, I, p. 214.

[8] *Ibid.*, p. 32-33.

> individuos, así como el otro puede hacerlo por la confederación de los pueblos.[9]

La adaptación consiste en dirigir las corrientes de las acciones de invención e imitación «ya sea conteniéndolas o ya sea activándolas en el sentido de su mayor convergencia y su menor divergencia»[10].

> Hacer que coexistan y vivan conjuntamente un gran número de creencias y deseos infinitamente diversos y entre los cuales hay muchos contrarios; paliar esta oposición o removerla, o convertirla en colaboración superior: tal es el problema social.[11]

La magia fatal de la idea de oposición

La *visión trágica de la historia*, compartida, según Tarde, por grandes revolucionarios como Rousseau, Robespierre, Marx, Lutero, Proudhon o Calvino, se expresa de forma más consumada en la filosofía de Hegel y en el darwinismo social que asolaba su época. Todas estas teorías están obsesionadas con la idea de lucha, de los «choques de fuerzas contrarias», de los enfrentamientos entre egoísmos, cuya culminación no es la coordinación coproductiva sino la victoria definitiva que una fuerza obtiene sobre la otra.

Ahora bien, el problema no consiste en negar la lucha, el combate, la oposición, los cuales, del mismo modo que la cooperación y la coproducción, definen la naturaleza de las relaciones entre fuerzas, sino fundar una ética y una política a partir de «acoplamientos fecundos», de «combinaciones afortunadas» que sustraerían la potencia del deseo (y la lucha) a la «fatal magia ejercida por la idea de oposición». La visión trágica de la historia, por el contrario, concibe un dispositivo de constitución que opone al principio positivo del *deseo* el trabajo de lo *negativo*.

Para Tarde no se trata de expulsar el deseo de apropiación de las fuerzas y las relaciones de obediencia y mando que de él se derivan. Su

[9] *LS*, p. 96.

[10] *TP*, p. 8.

[11] *OU*, p. 400.

problema es más bien el siguiente: *si es preciso combatir, puesto que combate hay*, es preciso dar a este combate «su parte de verdad, circunscribir la utilidad relativa de la lucha bajo todas sus formas, e interpretar como conviene, allí donde aparece, su necesidad temporal»[12].

El desacuerdo, la disidencia, la oposición, son elementos indispensables para la vida de la sociedad, así como para la vida del individuo. «Diré lo mismo de una sociedad. Incluso la sociedad más prendada del orden social debe, para mantenerse fuerte, tolerar, incluso buscar las disidencias y las oposiciones; pues para mantenerse entusiasta y creyente, tiene necesidad de una afluencia incesante de descubrimientos y de iniciativas nuevas que la pinchan y la despiertan con su punta de extrañeza»[13].

El problema, según Tarde, tampoco consiste en saber si las contradicciones existen (desde cierto punto de vista, «ellas son el alma del progreso»), sino si, por un lado, tienden a ser eliminadas en virtud de una necesidad de acuerdo, y si, por otro lado, la intensidad de esta necesidad crece de manera proporcional a la socialización, a la multiplicación de los contactos entre los hombres.

La utilidad de la lucha y de la oposición

La cuestión de la relación entre *lucha* y *cooperación* es complicada y difícil de resolver, pues la oposición no es solamente inherente a la naturaleza de la relación entre fuerzas, sino que también desempeña un papel positivo. A través del combate, la oposición tiende a hacer emerger el elemento subjetivo y a preparar así las condiciones de la «armonía positiva» del acuerdo entre fuerzas. «La única utilidad de la oposición es provocar una tensión entre las fuerzas antagónicas aptas para suscitar el genio inventivo»[14].

Al hacer emerger las fuerzas psicológicas y subjetivas, la competencia y las crisis tienen la capacidad de demistificar la objetividad que las leyes

[12] *Ibid.*, p. 365.

[13] *Ibid.*, p. 167.

[14] *LLS*, p. 103.

económicas parecen poseer, especialmente en el dominio económico. Así, ellas preparan el terreno para una solución ética.

Pero una vez que se ha resaltado la utilidad relativa de la lucha, el riesgo es ser «engañado por la magia de la idea de oposición», la cual interpreta el progreso económico como el hijo exclusivo de las confrontaciones.

Los economistas comparten con el naturalismo de Darwin una falsa concepción de que la lucha por la vida, la «batalla continua de los seres vivos», es el origen y la causa fundamental del progreso económico. Los economistas, en efecto, en su «sociología prematura e inconsciente», son los primeros en haber renunciado a hacer de la lucha, del conflicto, el procedimiento esencial de la dinámica social. Con todo, «se les ha visto, después de haber anatematizado la guerra, entonar himnos a la Competencia, esa forma bastante atenuada del conflicto de las voluntades»[15].

Para Tarde, por el contrario, la selección natural y la lucha por la vida no crean nada, y tampoco explican la renovación viviente. «Su error, si se me permite apreciar a este gran hombre (Darwin) valiéndome de otros grandes naturalistas, me parece que fue haber insistido mucho más en la competencia vital, forma biológica de la oposición, que en las cruzas y la hibridez, formas biológicas de la adaptación y la armonía»[16].

Los economistas y Darwin atribuyen a las oposiciones la fuerza de los *acoplamientos fecundos* y de las *interferencias afortunadas*. Tarde, por lo tanto, se dedica a desenmarañar aquello que en el seno de la competencia corresponde a la oposición y aquello que corresponde a la invención.

La competencia que analizan los economistas es a la vez un dispositivo de organización de los conflictos entre las voluntades y un dispositivo de difusión de las invenciones y las imitaciones. Según Tarde, la economía política se equivoca al resaltar solamente las oposiciones que la competencia organiza, ignorando la invención como dispositivo de adaptación entre fuerzas. Convendría, por el contrario, invertir la prioridad de la causalidad.

> Así pues, sin la imitación, y ante todo, sin la invención imitada, la competencia es impotente o perjudicial, mientras

[15] *OU*, p. 363.

[16] *PE*, p. 10.

> que, incluso sin competencia, la invención y la imitación son omnipotentes, y finalmente, benéficas[17].

Tarde limita los efectos positivos de la competencia a la capacidad que ella tiene de avivar los espíritus, de servir de estímulo a las pasiones y de aguzar las inteligencias.

> [La competencia] tiene el mérito, como toda lucha política, religiosa, estética, de tensar todos los resortes del ser individual hacia un objetivo claro y preciso que eleva el organismo vivo al punto más alto de finalidad, que apacigua momentáneamente todas las turbaciones, todas las oposiciones interiores, y, gracias a este estado de armonía perfecta, lo hace creador.[18]

Ahora bien, según Tarde, el esfuerzo que la competencia suscita y por el cual es productiva, es ante todo un acto de asociación, «de colaboración corporal y cerebral intensa, sin ninguna discordancia interior», y no tanto un acto de división, de oposición. Desde este punto de vista, considerar la competencia como «la madre del progreso industrial y comercial, la fuente abundante de la riqueza», es un contrasentido. Las virtudes mágicas que le atribuimos son en realidad fruto de dos grandes facultades mentales que pueden trabajar para ella, pero también sin ella: la imaginación creadora y la inteligencia calculadora.

La distinción entre diferencia y contradicción

El proyecto teórico de una ciencia social de la diferencia y de la repetición puede ser llevado a cabo bajo la condición de no ver en la lucha y el desacuerdo la expresión exclusiva de la contradicción, como lo hace la dialéctica. La lógica de la contradicción es pobre y reductora, pues se desarrolla según la lógica de las oposiciones binarias y simétricas que desembocan inexorablemente en el dualismo del poder. Por lo tanto,

[17] *OU*, p. 375.

[18] *PE*, p. 302.

para sustraerse al chantaje de la dialéctica es indispensable pensar la lucha por fuera de la contradicción.

El paradigma de la dialéctica lleva consigo un modelo de asociación que, al fundarse solamente en la naturaleza guerrera de la fuerza e ignorar su naturaleza simpática, apunta a una centralización y una uniformización que bloquean y vuelven rígida toda dinámica social. Estas tendencias a una adaptación dialéctica de las oposiciones sociales bajo una forma de asociación *centralizada y uniforme*, Tarde las ve actuar tanto en el Estado como en las teorías socialistas

De manera premonitoria, Tarde entabla una polémica radical contra la dialéctica y su modo de aprehender los conceptos de oposición y adaptación por medio de las categorías de contradicción y síntesis. A la triada hegeliana de tesis, antítesis y síntesis, Tarde opone tres modalidades principales de acción de las fuerzas: la repetición, la oposición y la adaptación. La crítica de la dialéctica se lleva a cabo a través de una polémica contra el paradigma de la *guerra*, el cual representa el modelo político más elaborado de la reducción de la multiplicidad y de la heterogeneidad de las fuerzas a la confrontación entre contrarios según la lógica del duelo a muerte.

El límite principal de la dialéctica reside en su concepto de contradicción, el cual no distingue entre *oposición* y *diferencia*. La concepción de un mundo «polarizado y simétrico» eleva la relación de oposición al «rango de explicación suprema», y no ve en la vida más que el antagonismo de dos acciones iguales y contrarias. Hegel no supo distinguir entre las series *opuestas* y *heterogéneas* de los fenómenos, pues «cuando despliega ante nosotros con tanta serenidad su rosario interminable de tríadas, él no se da cuenta de que la tesis y la antítesis que *opone* entre sí en cada una de ellas, a veces son realmente términos *opuestos*, y a veces no son más que términos *diferentes*»[19].

Para Tarde, la contradicción es una *repetición* que, en lugar de propagarse y desplegarse tan lejos como sea posible, invierte su movimiento al remontar hacia su foco de origen. Es una simple inversión simétrica de la fuerza. Los términos opuestos de la dialéctica son definidos por el movimiento de una fuerza que recorre una serie de variaciones que

[19] *OU*, p. 46.

llegan a un estado cero. Posteriormente,. el movimiento de la fuerza remonta de forma inversa esta misma serie de variaciones que antes había descendido. El pasaje de la figura cóncava a la figura convexa, ejemplo de oposición objetiva según Tarde, solo es concebible mediante un estado cero, una *nada* de convexidad y concavidad. La oposición dialéctica implica la *similitud* y la *igualdad* de las fuerzas definidas como contrarias.

La definición de los términos diferentes es bien distinta: «Si, dados dos términos variables, uno nos aparece como el límite de las variaciones acumuladas del otro en cierto sentido, y el otro, asimismo, como el límite de estas mismas variaciones acumuladas en sentido inverso, sin que haya tenido que atravesar un estado neutro para pasar del uno al otro, tenemos que estos dos términos son heterogéneos, no opuestos»[20].

Podemos considerar el pétalo, por ejemplo, como el *límite* extremo de las modificaciones de la hoja, y la parábola como el «límite de las prolongaciones del eje mayor de una elipse; lo que significa que la elipse y la parábola, aun cuando una procede de la otra, difieren totalmente, infinitamente, y no son figuras oponibles»[21].

De la misma forma, no hay oposición psicológica del placer a sí mismo, como lo piensan los utilitaristas y los marginalistas, sino «repetición variada».

Entre dos términos diferentes, es el *infinito* el que sirve de intermediario, mientras que entre dos términos opuestos, la *nada* cumple esa tarea. ¿Cómo puede la nada ser productiva y creadora? Tal es la pregunta que Tarde dirige a la dialéctica y a la teoría de la evolución.

> A decir verdad, nada, neutralidad, cero, en este sentido significan equilibrio y estabilidad; y aquí se revela el papel esencialmente conservador antes que destructor, en absoluto creador, de la oposición.[22]

[20] *Ibid.*, p. 61.

[21] *Ibid.*, p. 61.

[22] *Ibid.*, p. 64.

La *esterilidad* creativa de la oposición se debe precisamente a que se trata de dos fuerzas homogéneas orientadas en sentidos contrarios y antagónicos.

La oposición dialéctica es concebida erróneamente como un máximo de diferencia, cuando «en realidad se trata de una especie muy singular de repetición, una repetición de dos cosas semejantes que son aptas para interdestruirse en virtud de su propia similitud»[23].

Hibridación, encuentro, interferencia

La diferencia actúa de una manera distinta a la oposición. Dos términos contrarios solo pueden superar su contradicción a través de la victoria definitiva de uno de los dos combatientes, mientras que dos términos diferentes pueden combinar su heterogeneidad a través de la hibridación. La fecundidad de la adaptación resulta de la capacidad que tiene para hacer encontrar, para hacer coproducir y coadaptar fuerzas heterogéneas y diferentes que no se oponen según la lógica de los contrarios, sino que se desarrollan según la lógica de las series autónomas e independientes. La lección matemática de Cournot es aprovechada para explicar el proceso de constitución.

Esta diferencia conceptual emerge de manera aún más radical si se considera la adaptación, junto con Tarde, como un verdadero proceso de creación, de hibridación innovadora de series diferentes. Adaptación no significa compatibilidad del proceso de constitución con su medio, sino invención. Inversamente, inventar significa adaptar las fuerzas para combinarlas entre sí.

Tarde reserva la capacidad de resolución de los conflictos a la pareja invención-adaptación, pues ella consigue definir un acuerdo entre fuerzas, no por medio de una *mediación* o de una *convención*, sino al establecer un nuevo plano de inmanencia en el que las fuerzas coproducen una nueva «modulación» de sus relaciones y descubren una «vía aún no abierta (*fata viam inveniunt*) que les permite utilizarse recíprocamente».

[23] *LLS*, p. 81.

La creación de lo viviente es el ejemplo más significativo de las modalidades de acción de la adaptación. El propio Tarde establece una relación directa entre invención y creación de una nueva especie[24].

> Hay *encuentro* e *interferencia* entre dos haces hereditarios, entre dos líneas que, *interalterándose*, llegan a ingeniárselas para ponerse de acuerdo sobre un *nuevo plano específico*. En otras palabras, dos *series diferentes*, pero *en absoluto contrarias*, de generaciones sucesivas, han desembocado juntas en el germen fecundado y se han *coadaptado* a la producción de una *nueva armonía*, de una *nueva modulación* del tipo común.[25]

Por el contrario, la oposición, la lucha por la existencia, no poseen la eficacia inventiva de nuevos tipos, no trazan un nuevo plano específico, una nueva modulación. Ellas se limitan a la depuración y la defensa de los tipos ya creados.

La adaptación, por lo tanto, no es un contrato, un acuerdo de paz, una convención. Tampoco es una suerte de equilibrio o de neutralización mutua, sino una fuerza-invención que al mismo tiempo que crea algo nuevo, inventa nuevos usos de las fuerzas.

Disimetría y afirmación

En el centro de la polémica con la dialéctica se encuentra la crítica del concepto de simetría, pues «el error vulgar (consiste en) pensar que la pretendida ley de la reacción igual y contraria» en la acción política entraña necesariamente un pensamiento dualista y binario. Tarde concibe una dinámica constitutiva de acuerdo a un principio que, rechazando la lógica de los *choques entre contrarios*, se abre a la comprensión de la oposición como *desemejanza* y disimetría. La vía de un pensamiento de la disimetría, que Tarde emprende resueltamente, se funda en la naturaleza a la vez múltiple e infinitesimal de las fuerzas y en la simpatía que estas ejercen entre sí.

[24] «Estrictamente hablando, la invención es una variación infinitamente profunda, y en ese sentido puede ser comparada con la producción de una nueva especie viviente que hemos denominado, no sin razón, una creación de la vida». *OU*, p. 287.

[25] *Ibid.*, p. 136.

El fundamento de la asimetría reside en la potencia afirmativa de las fuerzas. No hay simetría entre la progresión (afirmación) y la regresión (negación), pues las potencias del alma tienden a una expansividad esencial y resisten con todas sus fuerzas a las regresiones. Para Tarde, ni siquiera la muerte puede ser un argumento en favor de las oposiciones simétricas y contrarias, puesto que entre la vida y la muerte hay una asimetría que toda fuerza conoce bien.

> Por más necesaria que pueda parecer *de hecho*, la muerte, incluso la que se denomina natural, siempre es, *en derecho*, una cosa contra natura; ella es objeto de protestas obstinadas por parte de todo el ser vivo hasta su último suspiro (excepto quizás en los últimos minutos de su vida), y hasta que la coalición de todos los demás fenómenos hostiles del ambiente, por lo demás siempre victoriosa tarde o temprano, la hacen simplemente inevitable.[26]

En efecto, la progresión, tiene una causa interna que le permite desarrollarse y desplegarse según la potencia de la fuerza, mientras que la regresión tiene una causa externa que es una progresión de una o varias fuerzas ajenas. Por lo tanto, «la progresión es el hecho inicial, normal, positivo, esencial; la regresión es el hecho secundario, anormal, negativo, accidental»[27]. La primacía de la progresión es entonces una primacía ontológica que Tarde utiliza directamente para explicar el fenómeno económico. Su *Psicología económica* está construida enteramente alrededor de la primacía ontológica de la afirmación sobre la negación, de la progresión sobre la regresión.

> Es importante observar que una invención antigua, representada por los obreros que encarnan su imitación, tiende siempre a crecer por sí misma, como lo hace la necesidad que le corresponde en el público, y que su choque mortal o hiriente contra una nueva invención, representada por una máquina, es realmente un puro accidente en el curso de sus destinos, un accidente contra el cual es natural que esta invención antigua,

[26] *Ibid.*, p. 350.

[27] *Ibid.*, p. 348.

> en legítima posesión de su dominio, proteste con todas sus fuerzas, apoyada en esta lucha por la «naturaleza de las cosas» que ha hecho universal el *querer vivir* y el *querer crecer*.[28]

La dialéctica se equivoca, por lo tanto, al situar la afirmación y la negación en el mismo plano. Tarde persigue este error en numerosos dominios. Según él, la lengua es sin duda una virtualidad de innumerables tesis y antítesis, solo que no se debe prestar la misma importancia a las cosas opuestas simétricamente: «Por ejemplo, en la lengua puedo observar que el verbo posee los modos a través de los cuales se afirma o se niega (indicativo), así como los modos a través de los cuales se ordena o se defiende (imperativo, optativo), y que los idiomas se distinguen según su delicadeza para traducir los grados de la afirmación y de la negación, o de la orden o la defensa, o de la petición para hacer o no hacer algo. Pero la afirmación en el lenguaje, en la religión, en la ciencia y por doquier, desempeña un papel diferente a la negación»[29].

Del mismo modo, la oposición entre proposición afirmativa y proposición negativa en lógica no tiene nada de simétrica, pues «la segunda se encuentra evidentemente subordinada a la primera, la cual carga todo el peso del razonamiento»[30].

Hegel se equivoca, por lo tanto, al suponer que toda afirmación suscita una respuesta contraria (su negación). La afirmación suscita habitualmente su imitación y su repetición y solo muy raras veces suscita su negación (la contraimitación, «fenómeno excepcional y secundario»), y «es aún menos raro que se encuentre con ella».

Contradicciones actuales y diferencias virtuales

La tríada tardeana (repetición, oposición y adaptación) funciona bajo la primacía de la afirmación, la cual se expresa a través de la invención y la cooperación. Pero hay otra razón fundamental por la cual la invención

[28] *Ibid.*, p. 334.

[29] *Ibid.*, p. 366.

[30] *Ibid.*, p. 280.

y la cooperación desempeñan un papel privilegiado en el proceso de constitución: la relación que mantienen con lo virtual.

En efecto, la invención no extrae su dinámica únicamente de las relaciones guerreras entre fuerzas, es decir, de relaciones *actuales*, sino de las relaciones *virtuales*, es decir, de la diferencia (o tiempo). La invención es ante todo una individuación de las relaciones entre fuerzas que encuentran en lo virtual, en la diferencia, la fuente y la dinámica del cambio y la creatividad. La invención desplaza las condiciones que se encuentran en el origen del conflicto, pues para inventar es preciso situarse «fuera de la sociedad», y por lo tanto fuera de los hábitos, de los comportamientos y de las pasiones que están en el origen del conflicto.

Las oposiciones dialécticas son oposiciones actuales, congeladas en un estado de cosas individuado y finito. Las oposiciones tardeanas, por el contrario, están atrapadas entre su existencia virtual y su existencia actual. Las oposiciones actuales solamente pueden actuar con miras a una lucha por el reconocimiento, pues su modo de existencia actual solo puede pretender la identidad y la representación. Lo virtual es, por el contrario, esa reserva de ser, como dice Simondon, ese modo de existencia preindividual que extrae las oposiciones de su identidad actual e individuada en y por la representación. La invención no camina hacia la contradicción, hacia la identidad y hacia la representación, pues en lo virtual las fuerzas se expresan a través de modos de existencia y de pensamiento *no representativos* que están por debajo del principio de no contradicción. Por esta razón fundamental, la invención expresa el paradigma de la dinámica social.

Se trata de dos maneras diferentes de considerar el devenir y el cambio. La dialéctica concibe un devenir *posible* que desde un comienzo contiene su resultado: la identidad y la representación. Lo virtual introduce en la dinámica social una *novedad absoluta* que deshace la identidad y la representación.

Hegel, y tras él Marx, invierte la relación entre lo virtual, la diferencia (o el tiempo) y la contradicción. En la comprensión de esta relación encontramos el origen de la manera diferente en que Tarde y los revolucionarios fascinados por la lucha aprehenden el conflicto. Michel Serres ha señalado de forma sintética esta inversión. «Solo el tiempo puede hacer composibles dos cosas contradictorias [...]. El error de Hegel fue invertir esta evidencia lógica y pretender que la contradicción produce

el tiempo, a pesar de que solamente lo contrario es verdadero: el tiempo hace posible la contradicción. De allí provienen todas las absurdidades que desde entonces se cuentan sobre la guerra, madre de la historia»[31].

El paradigma de la guerra

La concepción tardeana de lo social es una teoría de la relación. Las ciencias sociales, al igual que el marxismo, han intentado pensar el fenómeno específicamente relacional que está en la base de lo social haciendo hincapié en la relación misma antes que en los términos que conecta. Esta aprehensión de la realidad social por medio de la dinámica relacional constituye un rasgo específico de la modernidad. No obstante, según la crítica de Tarde, ella no consigue emanciparse completamente de la tradición que tiende a hipostasiar la *relación* en una realidad independiente, imponiéndose como constreñimiento externo a los individuos que la han producido.

Tarde define su psicología alternativamente como intercerebral, social o colectiva, pero se desmarca de inmediato de las ciencias sociales y del marxismo a través de la comprensión de la dinámica de constitución y evolución de la relación, la cual sigue siendo, en su teoría, resueltamente inmanente a la multiplicidad que la produce. «La expresión psicología colectiva o psicología social suele ser comprendida en un sentido quimérico que ante todo resulta importante descartar. Este sentido consiste en concebir un *espíritu colectivo*, una *conciencia social*, un *nosotros* que existiría por fuera o por encima de los espíritus individuales»[32].

Ciertamente, lo social no es reductible a la simple suma aritmética de los individuos, pero ¿es preciso aceptar por ello el modo de exposición de su proceso constitutivo que transfigura las relaciones entre los individuos en *seres* (trascendentes)? Tarde denuncia la *abolición de la relación en el ser* como un proyecto político que trata de reintroducir la trascendencia en un mundo que la ha expulsado. Sociología, economía política y marxismo transforman las relaciones entre los hombres en

[31] M. Serres, *Éclaircissements. Cinq entretiens avec Bruno Latour*, Paris, Flammarion, 1992, p. 79.

[32] *OF*, p. 29.

relaciones entre las cosas, de manera que sus formas de coordinación y adaptación asumen el automatismo y la independencia de las leyes naturales «trazadas de antemano». Lo que vincula a estas teorías es el hecho de que conciben la coordinación como un ser real.

La sociología de Durkheim identifica lo social (la institución) con la relación, de manera que es lo social lo que la produce. Cuando la economía política y el marxismo consideran el capital como productivo, identifican, de la misma forma, la producción de la relación con la producción del capital. En Marx y Durkheim, la producción de las relaciones ya está sometida al *ser* de lo social o al *ser* del capital.

En Tarde, por el contrario, la producción de relaciones remite a la cooperación entre cerebros, que es relación de relaciones. Las modalidades a través de las cuales se establece o se inventa la relación son en primer lugar propiedades de los cerebros ensamblados que desbordan la institución o el capital. En la cooperación intercerebral nos encontramos ante la imposibilidad de decir si un cerebro es un ser o una relación. El ser es un pliegue, un remolino, un enrollamiento de los flujos (relaciones) que tiene una existencia intermitente, fluctuante, inestable, impredecible antes de su actualización, incluso para una «inteligencia infinita», pues los cerebros y sus relaciones están inmersos en el tiempo caótico de la diferencia, en el tiempo creador del acontecimiento[33].

Las modalidades de acción de la relación, una vez que es abolida en el ser, que la diferencia es subordinada a la contradicción, que el tiempo de la creación es reducido al tiempo-medida, una vez, en suma, que la relación es sometida a lo *social* o al *capital*, las modalidades de acción solo pueden ser aprehendidas entonces a través de la analogía del *estado de guerra*.

La oposición entre lo individual y lo colectivo deriva directamente del estado de guerra, que Tarde convierte en el verdadero fundamento de la política moderna y en el modelo epistemológico de las ciencias

[33] «¿No es acaso evidente que el acontecimiento no es homogéneo, que tal vez es orgánico, que hay lo que se denomina en acústica vientres y nodos, llenos y vacíos, un ritmo, tal vez una regulación, tensiones y distensiones, períodos y épocas, ejes de vibración, puntos de elevación, puntos de crisis, chatas planicies y, de pronto, puntos suspensivos?». Charles Péguy, *Clío. Diálogo entre la historia y el alma pagana*, op. cit., p. 283.

sociales. Antes que una operación militar que vierte la potencia de la multiplicidad de las fuerzas en el poder trascendente de una totalidad, reduciendo la relación al ser, la guerra es una operación política.

Según Tarde, no se trata de oponer lo individual a lo colectivo, sino las «acciones individuales en singular», y las «acciones individuales reunidas que actúan en masa». Por el contrario, si se postula este agrupamiento, como en el caso de las representaciones colectivas y de la ley del valor, se elude la cuestión principal y preliminar que consiste en saber cómo se forma tal agrupamiento, cómo se produce la similitud de los individuos o de los valores que lo constituyen.

> Veamos cuánto pesa el derecho de estos millones de hombres a vivir, a ser libres, a gozar de sus libertades de pensamiento, de conciencia, de prensa, de reunión, de asociación, supuesta condición *sine qua non* de su personalidad autónoma; cuánto pesa y cuánto vale todo esto cuando se opone al derecho que tiene el comandante en jefe de servirse de todas estas personalidades, de todos estos *fines en sí*, diría Kant, como simples instrumentos pasivos que sacrifican su propia voluntad. Aquí, *el derecho individual, que es precisamente el de una colectividad*, se anula, se desvanece ante *el derecho social, que le es entregado a un único individuo*: pues, señalémoslo, no se trata en absoluto del triunfo de la fuerza sobre la debilidad. Al contrario: ¿dónde está la fuerza si no del lado de los millones de hombres? ¿Dónde está la debilidad si no del lado del comandante? Toda la fuerza del comandante proviene del hecho de que los individuos, propietarios de los derechos que se consideran sagrados y constitutivos de su persona, dejan de creer en estos y creen solo en el derecho de aquel, hostil al de ellos en el momento de la batalla, y no solamente en ese momento, sino en cualquier ejercicio de la vida militar con miras a la eventual guerra.[34]

Lo que es cierto para la *guerra exterior* es cierto, casi al mismo grado, para la *guerra interior, sorda y permanente*. El Estado necesita de esta doble guerra, interior y exterior, para contener y dominar la dinámica

[34] *TP*, p. 20.

de la multiplicidad, y para conducirla a una lógica *binaria* de oposición que es, en definitiva, una «mutilación de las libertades del individuo, casi tan fuerte como en el campo de batalla».

A través de la metáfora del organismo o del constreñimiento de lo social sobre lo individual, la ciencia social traduce la necesidad de totalización y de poder unilateral de lo militar sobre lo individual. En esto, la ciencia social es ciencia de Estado.

> Quizás, si los Estados nunca hubieran guerreado, la metáfora del *organismo social* o, de forma más general, la noción *ontológica* de la sociedad –bajo una forma cualquiera– jamás habría podido expresarse. En efecto, la vida de regimiento y de combate pudo por sí sola llevar a considerar el grupo social, concebido a su imagen, como un todo más real, más personal que sus unidades, de las que él no sería solamente su relación íntima y compleja, sino su causa y principio superior [...]. Pero para hacer justicia a la vez a estas dos tesis del militarismo necesario y del ontologismo social nos bastará con señalar su vínculo indisoluble.[35]

Marx tampoco logra escapar a las sirenas de la lógica de la guerra (de clases). Si bien él quería mostrar que la «fuerza está del lado de los millones de hombres» y la debilidad del lado del capital, lo hizo de manera equivocada al utilizar precisamente la dialéctica como principio de racionalidad para explicar la constitución del fenómeno económico. En el epílogo a la segunda edición alemana de *El capital*, Marx atisba, bajo la cáscara mística, la semilla racional de la dialéctica que «basta con reestablecer para encontrarle una fisionomía absolutamente razonable»[36].

La interiorización dialéctica de la dinámica de las fuerzas no tiene la ingenuidad de la economía política y sus armonías espontáneas. Pero la lógica marxiana no supera el marco de la acción *mitológica* de los *seres* trascendentes, sublimación y transfiguración de las acciones individuales que se enfrentan en el escenario de un «drama único» (capital/trabajo) según leyes de evolución predeterminadas (la historia). Por el contrario,

[35] *Ibid.*, p. 402.

[36] Karl Marx, *Le Capital*, op. cit., p. 21.

ella corre el riesgo de ser su realización más acabada, pues a través del trabajo de lo negativo integra el conflicto en el proceso de constitución del mundo, reduciendo así la multiplicidad y heterogeneidad de sus expresiones a la oposición de las fuerzas simétricas y contrarias.

Según Tarde, la concepción de la ley del valor como *idealismo en acto* es la que se encuentra precisamente en la base de las ambigüedades del marxismo respecto al idealismo hegeliano. La aprehensión marxiana de las oposiciones y las adaptaciones no sale del paradigma de la guerra, fundamento ineludible de la política del Estado.

> Algunas veces hay en Marx una forma de pensar ontológica, e incluso diría mitológica, que le viene de Hegel. Para él, el capital y el valor son seres que anima con su pasión y con su vida. En un curioso pasaje donde se habla de las revoluciones del valor, es decir, de las crisis, Marx repele con desparpajo la objeción contra su teoría del valor que se habría podido extraer de estas depresiones bruscas de los precios; pues si el valor se mide por la fuerza de trabajo gastada, ¿cómo puede ser que su producto, sin que esta fuerza de trabajo haya disminuido, pierda de repente la mitad o tres cuartos de su valor anterior? He aquí lo que Marx escribe al respecto: «Aquellos que consideran el valor como una abstracción, olvidan que el movimiento del capital industrial es esa abstracción *in actu*. Aquí, el valor toma diferentes formas, efectúa diferentes movimientos en los cuales se conserva y se incrementa. Cuanto más se agudizan y se vuelven frecuentes las revoluciones del valor, más se deja sentir el movimiento del valor en contra de la previsión y el cálculo del capitalista aislado, *movimiento que se vuelve autónomo y actúa automáticamente con la potencia de un fenómeno natural elemental*. Las revoluciones periódicas del valor confirman entonces lo que la opinión ordinaria desea que refuten: el hecho de que el valor, como capital, se vuelve independiente, y de que conserva y acentúa su independencia a través de su movimiento». Por lo tanto, la periodicidad de las crisis es, a los ojos de Marx, una de las razones para creer que las oscilaciones rítmicas de los precios atestiguan la autonomía del movimiento evolutivo del valor, independientemente

> de los deseos y las opciones del hombre, de los cálculos del productor y las necesidades del consumidor.[17]

El realismo de lo virtual

Para Tarde, el pensamiento dialéctico y el pensamiento crítico son avatares del paradigma de la guerra, de la abolición de la relación en el ser. Pero ¿acaso la renuncia a este seductor error de larga data debe llevarnos «a negar toda realidad propia de lo social», a considerarlo como una simple adición de individuos agrupados? ¿Cómo describir el proceso de constitución de lo colectivo, de lo social y de lo económico sin reificarlo ni hipostasiarlo?

Tarde no rechaza toda concepción realista de lo social y del valor. Lo que rechaza categóricamente es que su constitución sea descrita a través de la abolición de la relación en seres superiores y distintos, «condicionados pero no constituidos por los cerebros, de los cuales no serían solamente su mutua penetración mental y moral, sino su sublimación y su transfiguración reales» existiendo fuera de la acción de cada quien.

Al proponer una dinámica constitutiva basada en las acciones individuales (singulares) y una coordinación que les es inmanente, Tarde se sustrae al determinismo que esta concepción de la adaptación asume implícitamente; así, devuelve a los individuos la libertad y la autonomía y abre el proceso de su coordinación a la *indeterminación* y la *imprevisibilidad* de la acción. La concepción de la evolución no darwiniana, que encuentra su crisol en la Francia de cambio de siglo, es admirablemente explotada aquí por Tarde en contra de la definición de leyes económicas y sociales necesarias y universales.

> Esta manera de ver las cosas difiere de las armonías providenciales o de las evoluciones unilineales puesto que, en lugar de someter el tren social a una sola vía, la misma siempre, le deja más libertad de acción. Y por ello nos vemos obligados, no a negar la realidad social, sino a concebirla como viva y verdadera de una manera distinta, rica de un modo muy diferente

[17] *PE*, I, p. 201-202.

> en manifestaciones y en itinerarios imprevistos... Yo también soy realista, en el sentido en que la sociedad realiza por sí misma ante mis ojos, como ante los ojos de mis adversarios, virtualidades contenidas en los individuos, virtualidades que no podrían ser realizadas aisladamente por cada uno de ellos; pero afirmo que estas virtualidades son ideas y voluntades individuales, las sitúo en los cerebros en lugar de no situarlas en ninguna parte, salvo en las nubes ontológicas: y en lugar de limitarlas a un número estrictamente determinado o, más bien, predeterminado, afirmo que estas virtualidades son innumerables, inagotables, como lo es su fuente espiritual.[38]

Contra todo determinismo materialista e idealista, lo virtual introduce la libertad, la indeterminación y la creación de las relaciones en la acción. Lo virtual no da acceso al libre arbitrio, sino a la capacidad de bifurcar, de innovar, de crear. Una vez más, el gran paradigma del determinismo no se encuentra en las leyes del materialismo histórico ni en Durkheim, sino en la obra de Hegel, a quien, deliberadamente o no, se remontan los evolucionistas.

> Ante sus ojos, el poder de afirmar y de negar no es más que un principio en cierto modo secundario, aunque, en primer plano, al servicio de una necesidad, de una voluntad superior que impone a ese poder subyugado su vía, sus formas, su monótona tricotomía. Un viento de fatalidad impulsa y precipita sus fórmulas, las cuales se interdestruyen a imagen de seres que se interdevoran, y hace de su sistema un evolucionismo místico y disciplinado.[39]

El (bio)poder, la resistencia, la creación

Las políticas liberales y socialistas, regidas por el principio de oposición, conectan las fuerzas según la lógica de la batalla y de la guerra. En la

[38] *LLS*, II, p. 219-220.

[39] *MB*, p. 117.

política de la multiplicidad, basada en el principio cooperativo de la hibridación, de la composición entre las diferencias, del agenciamiento simpático, las fuerzas se afectan según una lógica que Tarde denomina *propagación apostólica*. De este modo, asimila las relaciones entre las fuerzas con aquellas que se manifiestan en el fenómeno religioso. Tarde afirma que, cada vez que describe la acción de las fuerzas como *conquista* y *ambición* debería hablar más bien de *propaganda* y *abnegación*.

El principio de oposición funciona como *adaptación negativa*, como poder para establecer límites, para separar las fuerzas, y el principio cooperativo como *adaptación positiva*, es decir, como poder que permite coproducir las fuerzas, como poder constituyente.

La propagación apostólica remite directamente a la tentativa de Michel Foucault de liberar la categoría de poder de la hipoteca institucional y a la vez guerrera a través de los nuevos conceptos de *biopolítica* y *poder pastoral*.

En Tarde, la creación y la reproducción de la vida, y especialmente de la vida biológica, no se explican por «una serie de operaciones militares en que la destrucción siempre es compañera y condición de la victoria», sino por la coproducción, por el encuentro de series diversas pero no opuestas, por la colaboración de elementos tanto diversos como infinitos. La oposición solo es un elemento auxiliar y subordinado a la cooperación. Si hay que escoger una metáfora para explicitar las relaciones de poder, no es la metáfora militar la que resulta más conveniente, sino aquella de la relación entre el sacerdote y sus fieles, entre el «rebaño y aquellos que lo cuidan».

> Cuando el líder de una religión piensa en propagarla, envía a todos los puntos cardinales, a todos los lugares donde pueda llegar, misioneros aislados, dispersos, encargados de anunciar la buena nueva y de ganar las almas a través de la persuasión. Ahora bien, en esto constato que los procedimientos a través de los cuales se opera la propagación de los seres vivos se asemejan más a una propagación apostólica que a una anexión militar [...]. Nos convenceremos de que no estoy abusando en absoluro de las libertades de la analogía al asimilar los fenómenos biológicos a las manifestaciones religiosas de

> nuestras sociedades antes que a su aspecto guerrero, industrial, científico o artístico.[40]

La propagación apostólica está en mejores condiciones que el paradigma guerrero para dar cuenta de las relaciones entre las fuerzas por las mismas razones que plantea Foucault a propósito del poder pastoral.

En primer lugar, este poder es una acción que se ejerce sobre seres vivos, sobre cuerpos-cerebros, y no sobre sujetos de derecho. Si bien el «reclutamiento de los elementos en el ejército» puede parecer más eficaz que el gobierno religioso de las almas, en realidad trabaja menos profundamente que la acción del sacerdote sobre los fieles, pues no inviste directamente las fuerzas afectivas. El ejército no «transforma ni regenera al recluta de la misma manera que la asimilación vital, la célula alimentaria o la conversión religiosa al neófito. La educación militar no penetra en absoluto hasta el fondo del corazón»[41]. La superioridad del poder religioso reposa en esta capacidad de movilizar menos las ideas y sus representaciones que los afectos y las potencias del cerebro.

En segundo lugar, el poder pastoral no produce leyes, sino *normas,* en Foucault, y *costumbres* y *hábitos* en Tarde. Los códigos, las gramáticas, las instituciones, la división del trabajo solamente se pueden formular una vez que el «elemento social, verdadero caos de heterogeneidades discordantes», ha despejado hábitos generales. Así, la propaganda apostólica actúa por *diferencia* y *repetición*, por la captura y puesta en común de los deseos, las creencias y los afectos, y no, como la *ley*, por la *igualdad* y la *universalidad.* Como en el poder pastoral foucaultiano, la propagación apostólica no es ni guerrera ni jurídica, sino que es un dispositivo siempre singular de constitución de las fuerzas.

Finalmente, el poder religioso no podría ejercerse por coacción sin apelar a la sugestión y a la imitación. «Solo hemos visto la mitad de esta verdad, y la hemos visto mal, cuando decimos que la característica de los hechos sociales era el ser coaccionados y forzados. Esto es desconocer lo que hay de espontáneo en la mayor parte de la credulidad y la

[40] *Ibid.*, p. 99.

[41] *Ibid.*, p. 387.

docilidad populares»[42]. El poder pastoral se constituye positivamente –y no por interdicción y represión–. Si bien se basa en la receptividad de las fuerzas, se construye sobre todo a partir de su espontaneidad. Opera antes que nada sobre la credulidad (creencia) y la docilidad (deseo).

Por lo tanto, si se quiere explicar la creación y la reproducción de la vida, debemos concebir una forma positiva de poder que inste, incite e implique al cerebro-memoria del viviente.

Sin embargo, Foucault y Tarde comprenden el poder pastoral de manera sensiblemente diferente. Para aquel, el poder pastoral consiste en una vieja técnica de poder creada por las instituciones cristianas e integrada por el Estado, las instituciones y las empresas privadas bajo una nueva forma política. Se trata de una técnica de sujeción y de una técnica de producción y reproducción del poder.

Tarde utiliza la metáfora de la propagación apostólica para explicitar las modalidades de la creación de algo y las modalidades de su difusión. No se trata tanto de la reproducción del poder de una iglesia, sino de la acción de un fundador de una religión y de sus apóstoles, quienes la propagan en la sociedad. Desplazar el acento de la iglesia constituida a su proceso de fundación resulta absolutamente significativo.

La metáfora religiosa no expresa el sometimiento sino la creación. No se refiere primero al Estado, ni a las instituciones o a la empresa, sino a una invención cualquiera. La fundación de una religión se utiliza como metáfora de la «formación de toda cosa a partir de un punto», a partir de una acción creativa y singular. Las iglesias, los pastores y los fieles, por lo demás, son múltiples y están animados por racionalidades diversas. «Es que en realidad se trata aquí de centros y de focos infinitamente múltiples, con puntos de vista y a grados diferentes»[43].

Lo social como poder constituyente

La razón fundamental por la que Tarde se inspira en las manifestaciones religiosas para dar cuenta de las relaciones entre fuerzas es que ellas

[42] *LI*, p. XI.

[43] *MS*, p. 102.

expresan mejor el elemento *cooperativo* y *creativo*. En el modelo de la batalla y de la guerra, la cooperación y la creación son aplastadas y subordinadas por el principio de oposición.

Foucault y Tarde captan diferentes dinámicas constitutivas. Según Foucault, «las relaciones de poder se encuentran profundamente arraigadas en el nexo social, y no reconstituyen por encima de la "sociedad" una estructura suplementaria [...] En todo caso, vivir en una sociedad es vivir de modo tal que es posible que unos actúen sobre la acción de los otros»[44].

Para Tarde, esta definición de la vida en sociedad como una acción sobre otras acciones resulta insuficiente porque solo le deja a la acción la forma de la sujeción o de la resistencia. Aun cuando Foucault desplaza la constitución del poder del Estado y de las instituciones hacia la sociedad, esta continúa siendo para él el objeto del poder, aunque sea pastoral. Ella puede resistírsele, forcejear en sus mallas, pero no hay principio cooperativo, no hay allí dinámica de coproducción tal como la hemos visto operando en la constitución y reproducción de la vida en Tarde. No se comprende de qué forma puede anclarse y desarrollarse una resistencia lo suficientemente autónoma como para crear nuevas formas de vida.

En Tarde, la propaganda apostólica no se define solamente porque inviste a los seres vivos. Tampoco se define únicamente por la acción positiva del poder. Lo que la califica es la cooperación, la coproducción entre fuerzas diversas. Las fuerzas que actúan en el poder pastoral no se comportan tanto como *rivales* sino como *colaboradoras*.

Si la sociedad es fuente del poder constituyente es porque una *relación de doble faz* se instala entre los que mandan y los que obedecen. A diferencia de lo que sucede en la guerra, mando y obediencia implican, en primer lugar, los deseos y las creencias, y, de manera subordinada, el constreñimiento y la obligación. El mando y la obediencia son en efecto asimétricos, pero implican sin embargo la *compasión*, la *pietas*, la *simpatía*.

El *pastor* y su *rebaño* no se encuentran en una relación unilateral de sometimiento (de cría), como parece afirmarlo la teoría de Foucault. Toda nueva función, toda nueva industria, toda nueva administración da lugar a una relación de *posesión recíproca*.

[44] Michel Foucault, «El sujeto y el poder», traducción de Corina de Iturbe, *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 50, no. 3, 1988, p. 17.

> Abonado a un periódico, poseo *mis* periodistas, quienes poseen *sus* abonados. Yo poseo mi gobierno, mi religión, mi fuerza pública, tanto como mi tipo específico humano, mi temperamento, mi salud; pero sé también que los ministros de mi país, los sacerdotes de mi culto o los gendarmes de mi distrito me cuentan en la cifra del rebaño cuya guarda tienen.[45]

En la sociedad, a diferencia de lo que ocurre en los dominios jurídico y guerrero, las fuerzas se *intercaptan* siempre según una intensidad variable (según mayor o menor igualdad y según mayor o menor equidad). Según Tarde, en la relación social somos *conductores* o *conducidos*. Si la relación de poder consiste en «explotar y dirigir al otro»[46], conductores y conducidos interactúan según una relación asimétrica de mando y obediencia, la cual, no obstante, implica siempre cierta forma de cooperación.

Según la monadología tardeana, las relaciones de mando y obediencia no deben ser interpretadas a partir de la relación unívoca del amo y el esclavo, pues las mónadas son enteramente libres e independientes. Si el mundo es una pluralidad de fuerzas jerarquizadas, las mónadas jefas dependen a su vez de las mónadas subordinadas. Los amos deben ser subalternos a su vez, dirá Nietzsche al descubrir esta misma dinámica en el cuerpo y en la vida biológica en general.

> Partir del cuerpo y de la fisiología: ¿por qué? Así obtenemos una representación exacta de la naturaleza de nuestra subjetividad, constituida por un grupo de dirigentes a la cabeza de una colectividad; así comprendemos cómo estos dirigentes dependen de aquellos que rigen [...], cómo la lucha se expresa incluso en el intercambio del mando y la obediencia.[47]

En *Monadología y sociología*, Tarde desciende aún más lejos en la formación de la vida al franquear la barrera entre orgánico e inorgánico. De

[45] *MS*, p. 88.

[46] *Ibid.*, p. 103.

[47] Friedrich Nietzsche, *La volonté de puissance*, París, Gallimard, 1995, p. 300.

la vida biológica y del cuerpo, desciende a la vida social de los elementos aún más infinitesimales que la constituyen, con la precaución de alojar las ideas de Platón (lo virtual) en el átomo de Epicuro (la materia), y haciendo de los elementos atómicos y subatómicos mónadas dotadas de deseos, creencias y afectos, mónadas dotadas, por lo tanto, de una virtualidad de composición y creación.

En la sociedad, en la vida biológica y en el mundo subatómico, las relaciones de poder no solo producen sometimiento, sino que también activan la colaboración. Sin la activación de la cooperación no habría lucha por la vida, ni sometimiento o creación.

Desde el punto de vista de esta sociedad proliferante, el concepto de disciplina o de biopoder resulta limitado, pues solo toma en consideración las relaciones unilaterales que el maestro mantiene con los alumnos, así como el pastor con su rebaño, sin ninguna consideración por las relaciones que los alumnos mantienen entre ellos de forma lateral, en cuanto que «libre relación entre iguales». La invención y la imitación no son propiedad exclusiva de los maestros. Constituyen también el modo de acción de los alumnos entre sí.

En una de sus últimas entrevistas, Foucault se suma a ese punto de vista. Introduce las relaciones entre iguales en la explicación de la dinámica constitutiva, pero bajo su forma negativa, y reconoce que, «cuando se inauguraron los establecimientos de educación secundaria, uno de los problemas consistió en saber cómo se les podía impedir [a los alumnos] que trabaran amistades»[48].

Es a través de la amistad que Foucault, al final de su vida, toma en consideración la libre relación entre iguales en las relaciones de poder, puesto que «el ejército, la burocracia, la administración y las escuelas no pueden funcionar con amistades tan intensas»[49].

[48] Michel Foucault, «Michel Foucault, une interview: sexe, pouvoir et la politique de l'identité», *Dits et écrits II, 1976/1988*, París, Gallimard, 2001, p. 1563.

[49] *Ibid*., p. 1563. Foucault no parece incluir a los profesores en esta posibilidad de amistad, ni tomar en consideración las dinámicas cooperativas en el interior del espacio social, como lo hace Anne Querrien en «L'ensaignement», *Recherches*, no. 23, 1976.

¿Qué es la sociedad?

La fuerza de la coproducción y las relaciones de colaboración se encuentran en la base del proceso constitutivo de la sociedad tardeana. La sociedad, en efecto, es «la posesión recíproca, bajo formas extremadamente variadas, de todos por cada uno»[50]. Se define por la manera de «poseer a sus conciudadanos y de ser poseída por ellos». A través de la persuasión, del amor, del odio, de la comunidad de creencias y deseos y de la producción de riquezas, «los elementos sociales se sostienen y se salvan de mil maneras». La potencia de apropiación de las fuerzas se ejerce según dos modalidades fundamentales: la posesión unilateral y la posesión recíproca. Tarde describe el progreso de la civilización como el esfuerzo constantemente renovado por sustituir la primera con la segunda. La posesión del esclavo por parte del amo, de la mujer por parte del hombre, del hijo por parte del padre, del obrero por parte del patrón, no es más que un primer paso hacia el vínculo social. «Gracias a la creciente civilización, el poseído deviene cada vez más poseedor, el poseedor poseído, hasta que, a través de la igualdad de los derechos, de la soberanía popular, del intercambio equitativo de los servicios, la antigua esclavitud, mutualizada, universalizada, haga de cada ciudadano simultáneamente el amo y el servidor de todos los otros»[51].

La modernidad se define como reversibilidad virtual de los lugares y los papeles en las relaciones de poder. Reversibilidad que no está garantizada por la trascendencia de la ley y del derecho, sino por la constitución material de la sociedad misma.

La posesión unilateral y la posesión recíproca están íntimamente vinculadas, y juntas contribuyen a la constitución de la sociedad. «Pero la segunda es superior a la primera. Es ella la que explica la formación de los bellos mecanismos celestes en los que, en virtud de la mutua atracción, cada punto es centro. Es ella la que explica la creación de esos admirables organismos vivientes de los que todas las partes son solidarias, donde todo es a la vez fin y medio. A través de ella en fin, en las ciudades libres de la antigüedad y en los modernos estados, la

[50] *MS*, p. 85.

[51] *Ibid.*, p. 88.

mutualidad de los servicios o la igualdad de los derechos operan los prodigios de nuestras ciencias, de nuestras industrias, de nuestras artes»[52].

Al ignorar por mucho tiempo las relaciones de reciprocidad, y a pesar de los desplazamientos sucesivos de su trabajo de investigación, Foucault se encontró con la «incapacidad para cruzar la línea, para pasar del otro lado [...]; siempre la misma elección del lado del poder, de lo que dice o hace decir»[53].

Sin embargo, la teoría de Tarde y la teoría de Foucault convergen en la definición de un adversario común: el hegelianismo y el marxismo como empresa de colonización dialéctica del proceso de constitución que es «coextensivo a toda relación social»[54].

El marxismo innova con respecto a la economía política al considerar la división del trabajo no solamente como producción, sino también como poder. La división del trabajo no constituye solamente el tejido de la producción y la reproducción de la riqueza, sino también el tejido de las relaciones de poder de la sociedad, de manera que *constitución política* y *trabajo* deben superponerse. Pero el marxismo opera una doble colonización dialéctica del poder constituyente de lo social: la multiplicidad de las relaciones entre fuerzas se reduce a la dualidad capital/trabajo, de modo que hay «un principio primario y fundamental de poder que domina la sociedad hasta en su más mínimo detalle»[55], y la dinámica cooperativa se ve subordinada a esta relación, siendo activada en primer lugar por el capitalista. Así, la colonización hegeliana a través de lo negativo se concreta en el socialismo.

El devenir y el tener

La microsociología tardeana se basa en la multiplicidad, en la diferencia y el poder de afección de las fuerzas. Esta diferencia y este poder de imprimir deseos y creencias sobre otros cerebros son cualificados por

[52] *Ibid.*, p. 94.

[53] Michel Foucault, «La vie des hommes infâmes», *Dits et écrits II, 1976/1988*, op. cit., p. 241.

[54] Michel Foucault, «El sujeto y el poder», op. cit., p. 18.

[55] *Ibid.*, p. 18.

la posesión. La diferencia entre elementos heterogéneos corresponde a la diversidad en la potencia de apropiación expresada por cada fuerza. Toda fuerza, por infinitesimal que sea, está animada por el tener, y es la posesión, por lo tanto, la que define la acción de una fuerza sobre otra. La afección de un cerebro apunta a la apropiación de los otros cerebros.

Foucault critica la concepción patrimonial del poder en la cual podría entrar también la filosofía del tener de Tarde: el poder no se adquiere ni se posee, se ejerce, siempre es en acto. El poder es la capacidad de estructurar las posibilidades de actuar de los otros, por lo tanto es estrategia antes que apropiación.

Por el contrario, según Tarde, la teoría del poder de la modernidad solo puede ser una teoría de la apropiación. Algo que la ciencia, una vez más, ha comprendido mejor que la filosofía, puesto que «todo se explica en su visión a través de *propiedades*, no de entidades»[56]. Sin embargo, la propiedad a la que se hace referencia no es una cosa, sino la posesión de *otros propietarios*.

La ciencia «ha usado ampliamente, y desgraciadamente, abusado de la relación de *propietario* a *propiedad*. El abuso que ella ha hecho consiste sobre todo en haberla comprendido mal, al no ver que la verdadera propiedad de un propietario cualquiera es un conjunto de otros propietarios»[57].

Los elementos de la relación de poder son agentes, como en Foucault, aunque «son tanto agentes como propietarios; pero pueden ser propietarios sin ser agentes, y no pueden ser agentes sin ser propietarios»[58].

En la lógica de Tarde, calificar la diferencia a través de la posesión de otros propietarios resulta necesario para evitar una concepción débil del *devenir* y de la *metamorfosis* propia de la filosofía del ser hegeliana, la cual forja «nociones impenetrables, y en el fondo contradictorias, del *devenir* y del desvanecimiento, vano cebo de antaño de los ideólogos del otro lado del Rin»[59].

¿Por qué la categoría de devenir, separada de su relación con la posesión, es una noción vana, cebo de los idealistas? Porque para Tarde,

[56] *MS*, p. 90.

[57] *Ibid.*, p. 90.

[58] *Ibid.*, p. 91.

[59] *Ibid.*, 89.

todo devenir, toda variación, es una captación de otras fuerzas, una captura de otros cerebros, una apropiación de otros propietarios según las modalidades de la posesión recíproca o de la posesión unilateral.

Esta lógica del tener se expresa indudablemente en el proceso de constitución de un ser cualquiera. Toda creación, toda constitución, es el establecimiento de un nuevo plano de composición que de manera centrípeta mantiene juntas las fuerzas a través del tener. El *adaptado*, la *iglesia*, la *cofradía*, se propaga y se confronta a otros *adaptados* que le son exteriores, y busca apropiárselos.

Construimos su devenir al capturar otras fuerzas, al organizar sus relaciones a través de la invención y la imitación, y de acuerdo a una jerarquía específica. Todo devenir es un devenir social, ya sea que se trate de un devenir individual o colectivo, en el sentido en que los elementos infinitesimales, en el individuo o los cerebros, en el colectivo, se sostienen, se poseen de mil maneras diferentes bajo la forma de la asociación.

Para Tarde, por lo tanto, la estrategia implica la posesión, la propiedad (de otros propietarios).

Libertad e invención

Durante mucho tiempo, Foucault privilegió de manera casi exclusiva una de las relaciones que intervienen en la constitución de la sociedad: lo que Tarde define como la relación unilateral del hombre hacia la mujer, del maestro hacia el alumno, del padre hacia el hijo. Solo muy tardíamente Foucault introduce en su enfoque teórico la temática de la reciprocidad. En un desplazamiento ulterior de su trabajo centrado en la constitución del sujeto ético, Foucault se enfrenta a la temática del cuidado de sí[60] de los hombres libres. En ese momento de su in-

[60] La expresión en francés *souci de soi* aparece en las traducciones –ya bastante establecidas, por cierto– de las obras de Foucault como "inquietud de sí". Creemos, no obstante, que esta traducción no resulta muy adecuada, pues pone el acento sobre la "preocupación" y el "desasosiego". Foucault, sin embargo, nos está hablando de ejercicios y prácticas que hacen parte de una especie de ascesis, de un trabajo y un cuidado de sí (antes que "preocuparse", se trata de "ocuparse de sí"). En esa medida, aquí hemos decidido traducir la expresión *souci de soi* como "cuidado de sí", y no como la ya oficial "inquietud de sí". [N. del T.]

vestigación, la relación de *sí mismo consigo mismo* constituye el «único punto de resistencia posible frente al poder político». Ahora bien, el cuidado de sí es impensable sin su espacio de constitución, el cual es, según las palabras de Tarde, el círculo de iguales donde incluso las relaciones de agonismo suponen la simpatía, la *pietas*, la compasión, la libre relación entre pares. Este espacio es el de la democracia como fuerza activa de composición.

Al estudiar las técnicas de sí en la Antigüedad, Foucault se ve confrontado al problema de la sustancia ética de las *prácticas de sujeción* y de las *prácticas de libertad*. Si bien en un primer momento asume la sexualidad como sustancia ética de la subjetivación, esta dirección en la investigación lo conduce muy rápidamente a un *impasse*, del cual saldrá a través de la temática de la reciprocidad constitutiva de la relación de amistad. Las relaciones sexuales entre los hombres libres y los jóvenes que aprenden a convertirse en ciudadanos libres no son relaciones de reciprocidad, puesto que *actividad* y *pasividad* se distribuyen en los roles sexuales de forma no reversible. La amistad, en cambio, «es algo recíproco, a diferencia de las relaciones sexuales»[61].

La reversibilidad de la relación entre el *amo* y el *esclavo* (que Foucault constata en las prácticas sadomasoquistas después de que Tarde haya hecho de ellas la naturaleza misma de la relación social moderna) es la condición de posibilidad de la relación libre consigo mismo, de una relación no sometida a los roles preestablecidos.

Pero es con la ocasión de un último desplazamiento que Foucault coincide con la problemática tardeana. En una de sus últimas entrevistas, concedida a una de las minorías de los movimientos de mayo del 68, el problema de la resistencia, de la reciprocidad y de la relación consigo mismo se resuelve a través de la *apertura a la creación*. Ya no se trata únicamente de resistir, sino de «afirmarse en cuanto que fuerza creadora». *Decir no* solo constituye la forma mínima de resistencia que no es «una negación, sino un proceso de creación».

Según Tarde, la *libertad* de actuar, que Foucault introduce un siglo más tarde en la definición del poder pastoral, solo puede encontrar su

[61] Michel Foucault, «À propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours», *Dits et écrits II, 1976/1988*, op. cit., p. 1432.

sentido en la invención, en el tiempo caótico de la diferencia que va difiriendo, en la actividad constitutiva de la memoria.

Es a través de la creación y de la invención que la posesión recíproca (el poder constituyente de la sociedad) puede dar nacimiento a nuevas formas de vida y de relaciones consigo mismo. La ética, la relación consigo mismo y las nuevas formas de vida son actos de creación que encuentran en la posesión recíproca condiciones más o menos favorables para su despliegue.

La *sustancia ética* de los ritornelos tardeanos es la posesión recíproca, las mil maneras a través de las cuales los ciudadanos se sostienen.

Pero, en Foucault, el descubrimiento de la creación como tercera modalidad de acción de las fuerzas (la afección de sí mismo por sí mismo, el ritornelo tardeano), luego del *poder* y el *saber*, no puede inspirarse en la ética de los Antiguos. «No se encontrará la solución a un problema» de la actualidad en otro problema «planteado en otra época por personas diferentes».

Tarde enuncia de manera notable las dos razones fundamentales de esta imposibilidad. A diferencia de la tradición de los Antiguos, los modernos no buscan la emancipación a través de la destrucción de los deseos, sino a través de su complicación infinita y de «la solidaridad cada vez más íntima entre los individuos, que no pueden prescindir los unos de los otros»[62].

En la época moderna, la reciprocidad no concierne, como en Atenas o Roma, a un número reducido de personas: los hombres libres; el círculo de los iguales, el círculo de los pares, tiende a abarcar a la humanidad entera. A partir del Renacimiento, la «amistad es un círculo que se deforma y se extiende cada vez más», según la bella definición de Tarde. La relación de igualdad, de coproducción, emerge de la relación social, pues esta la implica y encuentra condiciones cada vez más favorables para su despliegue.

Así, el problema de lo político se plantea en nuevos términos a partir de la posesión recíproca, ya que su primacía sobre la posesión unilateral aún no anticipa nada en cuanto a la *justicia* y la *equidad* de sus relaciones.

[62] *LLS*, I, p. 313.

La lucha que se «expresa incluso en el intercambio del mando y la obediencia» asume un alcance completamente diferente en la modernidad.

Partiendo de la monadología tardeana podemos arriesgar otro concepto de *biopolítica*. La vida se vuelve un asunto de las luchas no porque el poder haga de ella su objeto, como creen Foucault y Agamben, sino, todo lo contrario, porque el principio de cooperación y de coproducción que está en la base de la vida biológica y de la vida en general tiende a ampliarse continuamente. La invención y la imitación, la diferencia y la repetición, modalidades de acción de los seres vivos, de los cuerpos-cerebros, ya no están limitadas por codificaciones políticas como en las sociedades antiguas. La vida es asunto de las luchas porque la separación entre trabajo y ocio, libertad y necesidad, entre *zoé* y *bios*, tiende a desaparecer bajo la acción de la cooperación entre cerebros.

El poder constituyente[63] que se identifica con la sociedad, el concepto y la práctica de la soberanía, del Estado y de la representación, entran en crisis puesto que su fundamento reside precisamente en estas separaciones.

La coordinación de las acciones, la relación de sí mismo consigo mismo, la justicia, deben revitalizarse con la posesión recíproca o, mejor aún, con las formas colectivas de apropiación de la producción de conocimientos, los cuales expresan una creciente potencia del tener. La

63 En su libro *El poder constituyente*, Antonio Negri demuestra cómo este poder se rebela frente a una integración en un sistema jerarquizado de normas. De la misma forma que la ciencia económica considera la invención y la cooperación como externalidades, la ciencia jurídica considera el poder constituyente como «exógeno respecto a la constitución», como un poder extraordinario. Y por las mismas razones, puesto que se trata, como en el caso de la invención, de un poder que «surge de la nada y organiza la jerarquía de los poderes», puesto que se trata de un comienzo absoluto, de una des-mesura [*hors-mesure*] que escapa a la medida constituida. «Si el poder constituyente es omnipotente, deberá sin embargo ser temporalmente limitado, ser definido y validado como un poder extraordinario. El tiempo que es propio del poder constituyente, un tiempo dotado de una formidable capacidad de aceleración, tiempo del acontecimiento y de la generalización de la singularidad, deberá ser encerrado, retenido y reducido a las categorías jurídicas, restringido en la rutina administrativa». Antonio Negri, *El poder constituyente. Ensayo sobre las alternativas de la modernidad*, traducción de Simona Frabotta y Raúl Sánchez Cedillo, Madrid, Traficantes de sueños, 2015, p. 29. La ciencia jurídica, así como la ciencia económica, «aborrece la diferencia», la potencia de creación de los hombres. Esta potencia debe ser reconducida a la «máquina representativa», a la norma de producción del derecho. El poder constituyente debe ser interiorizado en el poder constituido.

reversibilidad de las relaciones entre poseedor y poseído favorece una extensión más amplia de la apropiación, pues desarrolla de mil maneras diferentes las formas con las cuales los hombres «se salvan y se sostienen».

Así pues, la teoría tardeana del proceso constitutivo se rehúsa a instalar una relación de ruptura y de superación entre filosofía de la naturaleza y filosofía política, entre dinámica de las fuerzas naturales y dinámicas de las fuerzas sociales. La coordinación política no interviene como dispositivo que permite pasar del estado de naturaleza a la sociedad. El hombre no es un imperio dentro de otro imperio puesto que, en sentido estricto, en la filosofía de Tarde no hay naturaleza, solo hay sociedad (de hombres, de átomos, de electrones, de partículas). «Todo es una sociedad, todo fenómeno es un fenómeno social». Todo lo que existe consiste en una relación estratégica y simpática entre fuerzas. Por más lejos que se pueda retroceder en la naturaleza, la sociedad siempre estará operando. Así, el poder constituyente, la potencia de composición, no es una fuerza antropomórfica. Hay un poder constituyente que actúa tanto en el átomo, en la célula, como en el hombre y en la sociedad.

Jamás hay vida nuda en la teoría de Tarde. Vida y política, vida y sociedad coinciden. Su teoría es ontológicamente biopolítica, pero por *bios* debe entenderse la «vida que no contiene más que virtuales», la creación, el tiempo, la actividad de cerebros-memorias que se ensamblan.

La adaptación negativa del Estado y del liberalismo

Las diferencias en la concepción de la sociedad en Tarde y en Foucault los conducen a apreciaciones diferentes del liberalismo.

Foucault considera el liberalismo como una práctica, una manera de hacer, antes que una teoría o una ideología, y ve allí una crítica a la gubernamentalidad. El liberalismo representaría una ruptura respecto a la razón de Estado (y a la *Polizeiwissenschaft*) porque, a diferencia de esta, él no plantea la cuestión de «cómo gobernar en la mayor medida posible y al menor costo», sino la pregunta «¿por qué se debe gobernar?». ¿Sería libertario el liberalismo?

Según Foucault, la reflexión liberal, al partir de la sociedad y no del Estado, llega a la conclusión de que siempre se gobierna demasiado. En la

búsqueda por una tecnología del gobierno mínimo, «se puso de manifiesto que la regulación a través de la forma jurídica constituía un instrumento mucho más eficaz que la sabiduría o la moderación de los gobernantes»[64].

El desplazamiento de su investigación al plano de la gubernamentalidad conduce a Foucault a buscar en la economía política, y especialmente en el liberalismo y en la ley como forma de intervención «particular, individual, excepcional» –antes que en la violencia guerrera–, los elementos de una crítica de la razón política. Pero sin distinguir, a la manera magistral de Tarde, lo que en la economía corresponde a la oposición (competencia) e *in fine* a la guerra, y lo que corresponde a la invención (cooperación) e *in fine* a la simpatía, a la posesión recíproca.

«Los economistas que alaban a diestra y siniestra tanto la *competencia* como la *división del trabajo* son hegelianos sin saberlo; celebran al mismo tiempo el *por* y el *contra*. La competencia es la oposición del trabajo contra sí mismo [...]; la así denominada división es la combinación de los trabajos entre sí. Sin duda, estas dos operaciones son simultáneas [...], pero una debe ir disminuyendo incesantemente, o al menos proporcionalmente, a la otra, a la segunda, la cual se va desarrollando sin cesar»[65]. Este punto de vista se ve reforzado si suponemos, junto con Tarde, que la invención y la cooperación «suscitan las competencias».

Por las mismas razones, los economistas no saben distinguir entre el *valor como oposición*, cuyo precio es la medida económica de la lucha de intereses contradictorios (lo que Tarde denomina el valor-lucha), y el *valor como «potencia de acción» simpática*, el cual hace que los intereses, en lugar de *obstruirse*, *se intersirvan* (lo que Tarde denomina valor-ayuda, valor-empleo), y cuya medida económica reside en el grado de colaboración de las actividades asociadas.

Esta segunda acepción del valor, que para Tarde es la fuente de la riqueza y de la productividad, no entra en ninguna contabilidad, ni pública ni privada. Solo es apropiada gratuitamente. No es la menor de las funciones de la teoría liberal el ocultar la potencia de la cooperación detrás de la denominada fuerza constitutiva de los intereses egoístas.

[64] Michel Foucault, «Naissance de la biopolitique», *Dits et écrits II, 1976/1988*, op. cit., p. 822.

[65] *LGS*, p. 511.

El gobierno de los vivientes bajo la forma del liberalismo, ¿constituye una alternativa a esta manera negativa de aprehender las relaciones entre las fuerzas?

Partiendo de su concepción de la sociedad como sustitución continua de la posesión unilateral por la posesión recíproca, Tarde llega a un juicio sensiblemente diferente, incluso opuesto. Según Tarde, no hay diferencia de *naturaleza* entre las prácticas de gobierno liberal y el Estado. El liberalismo, en efecto, ya sea que utilice el mercado o la ley como instrumento de gobierno mínimo, regula las relaciones entre las fuerzas a través de lo que Tarde denomina una adaptación negativa. Su práctica de gobierno funciona como una limitación, una separación, una división entre las fuerzas, y no como una potencia de coproducción.

División del trabajo y división de los poderes derivan del principio que funda la antropología liberal: los intereses egoístas. Pero, según Tarde, detrás del hombre egoísta está el Dios benevolente, detrás de la mano invisible que no lo ve todo, a diferencia del guardián en el modelo del panóptico, está la moneda y el Estado, que son los ojos de esa mano ciega.

La oposición está en la base de la relación económica, de la misma forma que está en la base de la relación jurídica. Y ella requiere necesariamente de la trascendencia de la moneda y del Estado como garantía de la coordinación de las acciones, cuya previsión no se extiende más allá del interés ávido e individual.

Según Foucault, el gobierno de los vivientes solo puede funcionar con la introducción de un cierto número de libertades: libertad del mercado, libertad del comprador y del vendedor, libre ejercicio de la propiedad, libertad de discusión, etc. Esta libertad es al mismo tiempo fuente de riesgos y peligros para la sociedad. Foucault define la economía del poder del liberalismo a través del encadenamiento entre la *libertad* y la *seguridad*.

Pero, según Tarde, ni la libertad ni la seguridad pueden ser garantizadas de manera inmanente por el libre juego de los intereses. En la base de esta concepción negativa de la libertad tendremos una seguridad engañosa que debe apelar al Estado, «gran compañía general de seguros».

> Cuando se dice comúnmente, cuando se repite de eco en eco, de economista en economista, que el deber del Estado

> se limita a procurar la seguridad de los ciudadanos, no parece sospecharse la aplastante carga que se le impone. Más quisiera que bastara con enriquecernos a todos.[66]

En el liberalismo, por lo tanto, sin Estado no hay libertad ni seguridad, ni del mercado ni de la sociedad. La ilusión neoliberal contemporánea de poder garantizarlas a través de la competencia de los intereses se ha desplomado una vez más ante la imposibilidad de organizar el desarrollo económico y social como algo distinto a la destrucción, a la conquista, a la apropiación unilateral, a la victoria sobre otras fuerzas. Los políticos del liberalismo llegan siempre a los mismos resultados y requieren de una regulación que es, en sí misma, una adaptación negativa. No salimos del círculo del trabajo de lo negativo.

Para definir una alternativa a la acción del Estado y para abrirse a una concepción positiva del poder, se necesitaría, según Tarde, de otro principio diferente a aquel del interés egoísta, de la oposición, de la guerra o de la contradicción. Un principio positivo que Tarde enuncia bajo diversas formas: la cooperación, la coproducción y la posesión recíproca como condiciones presupuestas de la invención y la creación.

En efecto, el Estado no ve en la sociedad más que la relación de posesión unilateral, e ignora el poder constituyente que reside en la posesión recíproca. El liberalismo no ve en los agentes económicos más que rivales, y en la economía solo ve la *división*, e ignora la *colaboración*, solo ve la competencia, e ignora la invención y la cooperación.

El mercado, así como la ley y el Estado, tienen como principio constitutivo y evolutivo la guerra más o menos atenuada, más o menos intensa. La relación constitutiva siempre es pensada bajo la relación del beligerante con el beligerante, la cual desemboca siempre en la relación destructora del vencedor con el vencido.

Esta concepción común de la dinámica social explica el desconocimiento del pasaje continuo y reversible, en la historia del capitalismo, del mercado a la guerra, de la competencia a la regulación. La regulación económica basada en este principio negativo no es una alternativa a la guerra, sino su continuación en la economía. Esto lo sabía bien Keynes,

[66] *Ibid.*, p. 517.

para quien solo una economía de guerra podía realizar su proyecto de adaptación de las fuerzas en juego.

Lo que cambia con el posfordismo es la velocidad cada vez mayor con que el mercado se convierte en guerra, el liberalismo en estatismo, la regulación económica en regulación por la lógica de guerra, para desembocar en su indistinción, su interpenetración, como la actualidad se empeña en mostrárnos.

La adaptación positiva o la invención de las instituciones

Ni la coordinación jurídica ni la coordinación económica pueden reemplazar el proceso de constitución política de la multiplicidad. Ellas deben, por el contrario, estar subordinadas a este. La coordinación jurídica y la coordinación económica liberales o estatales llevan a cabo la supresión de la oposición a través de la separación de los términos contrarios y antagónicos o a través de la victoria definitiva de uno sobre otro. El Estado, de la misma manera que la competencia, la división del trabajo e incluso cierta concepción de la revolución y de la crítica, son formas de adaptación negativas, pues se limitan a definir límites, a *separar* las fuerzas antes que a *componerlas*.

> Una revolución que fuera verdaderamente creadora de un nuevo orden, y no solo eliminadora de un antiguo desorden, una revolución y una legislación que lograran la armonía profunda y general de los intereses, no la inmolación de unos a favor de otros, sería una extraordinaria novedad en el mundo.[67]

El derecho y la justicia, ¿pueden constituir una solución al problema de la guerra, que para Tarde es *el* problema social? ¿Pueden proveer una medida, expresar un principio de equidad para la multiplicidad?

> El derecho es la gran demarcación de los apetitos y los intereses rivales, el gran proceso humano de la armonía negativa,

[67] *Ibid.*, p. 227.

> pues circunscribe el campo de las actividades, la presa de las ambiciones, y erige entre ellas barreras que son juzgadas casi unánimemente como inviolables.[68]

El derecho y la justicia introducen en la relación social –que siempre es diferencia, relación entre fuerzas que expresan cantidades de deseos y creencias heterogéneos– la igualdad y la simetría como trascendentales, como imperativos categóricos.

En la teoría de Tarde, la relación entre iguales no implica que las fuerzas sean *equivalentes*, como en la lógica mercantil y la lógica jurídica. El círculo de pares está definido por un proceso singular de coproducción y no por el derecho natural o la ley.

En cambio, la norma legal, de la misma forma que la norma del mercado, se rige por la ontología del intercambio de equivalentes. La igualdad que está en la base del intercambio y de la ley no tiene en cuenta en absoluto la diferencia ontológica de las fuerzas que no tienen ninguna razón de ser iguales, ni de componerse en una reciprocidad perfecta. Un principio de justicia adecuado a los diferenciales de potencia que las fuerzas expresan solo puede ser una medida heterogénea, asimétrica, que no garantiza de ninguna manera la igualdad, sino solamente la composición provisional de las fuerzas en una alianza inestable. De allí se deriva que el principio de equidad debe estar sometido al proceso de constitución diferencial de la multiplicidad para inscribirse en una perspectiva de adaptación positiva. El principio de equidad y de mesura[69] de las multitudes debe basarse en la des-mesura [*hors-mesure*], en lo inconmensurable de la invención.

El principio de acción del mercado y del Estado consiste en sustraer la universalidad y la igualdad de la acción creativa del tiempo. La puesta en práctica de este principio conduce a la apropiación unilateral de las

[68] *Ibid.*, p. 222.

[69] El autor juega aquí con la polisemia de la palabra *mesure*, que en francés viene a significar tanto «medida» («la expresión del resultado de una medición») como «mesura» (moderación, cordura, comedimiento). De este modo, lo ético, lo económico y lo afectivo aparecen como dimensiones estrechamente vinculadas que vienen a cuestionar la medida preconstituida y trascendental de las teorías del valor. La medida de lo heterogéneo, de la diferencia, de la multiplicidad, solo puede ser la desmesura. [N. del T.]

fuerzas e impide su superación por composición. Todo principio que busca fundar la universalidad y la igualdad desemboca inmediata e instantáneamente en una nueva proposición de violencia, de dominación de los más fuertes sobre los más débiles.

> Señalemos también que el problema del precio justo y, especialmente, del salario justo, es en sí indeterminado, y solo podría ser zanjado por convenciones posteriores a un debate. Pero es en estos debates que parece emerger la insolubilidad racional del problema: pues ¿qué otro medio de triunfo se ofrece a quienes debaten si no el usar sus ventajas naturales o adquiridas, es decir, abusar de su fuerza? Suprímase este supuesto debate, y el tratado de paz que le sigue, denominado convención, contrato, mercado, solo se podrá lograr mediante una regla legal, que a su vez habrá sido el triunfo obtenido por un partido tras luchas en ocasiones sangrientas. Un sinnúmero de pequeñas negociaciones y escaramuzas privadas habrá sustituido una gran batalla de masas: siempre el derecho de la fuerza.[70]

La adaptación negativa a través de la limitación de la oposición, bien sea aprehendida bajo la forma de la convención, del contrato o del mercado, desemboca siempre en una regla legal. Ante los ojos de Tarde, la idea de acuerdo propia de esta regla legal es en sí misma negativa, pues «no encontramos nada claro excepto la idea de equilibrio, de neutralización mutua».

El problema de la adaptación y el problema de la asociación y sus fines no pueden ser atribuidos más a lo económico que a lo jurídico. La división del trabajo y el intercambio son formas de asociación «inconscientes, embrionarias y espontáneas» cuyo agotamiento exige una asociación «propiamente dicha, deseada, acabada y consciente». «Por grandes que sean sus progresos, la división del trabajo siempre sigue siendo una asociación meramente implícita e imperfecta, y solo

[70] *Ibid.*, p. 414.

puede ser vista como una preparación necesaria para los desarrollos de la asociación propiamente dicha»[71].

Para un número creciente de personas, la armonización económica hace cada vez menos contradictorias e inconciliables la satisfacción de las necesidades orgánicas y la satisfacción de las necesidades espirituales. La invención industrial lleva a cabo esta posibilidad esencialmente a través de la disminución gradual de los precios, a través de la reducción de la duración promedio del tiempo de trabajo y el aumento del tiempo libre. Pero, si bien por un lado la invención industrial, en cuanto disminuye el precio de los objetos del deseo ya existentes, disminuye la lucha interna entre los deseos concurrentes, también la exalta y la complica a través del desarrollo de deseos cada vez más *especiales* e *intelectuales*. Ahora bien, esta *complicación infinita* de los deseos y las creencias es un mal infinito que debe ser regenerado por un tipo particular de invención, la *invención moral*. El establecimiento de una jerarquía de los valores en ningún caso puede ser atribuido al mercado.

> No es en absoluto a través de la invención económica, por lo tanto, que los deseos de cada individuo tomado aparte se armonizan; se complican, por el contrario, y se combaten más intensamente, hasta que la invención moral, a medida que aumentan, aprenda a enlazarlos y jerarquizarlos.[72]

La invención moral desempeña uno de los papeles económicos más importantes, pues asegura una nueva jerarquía de valores que permite coproducir y coconsumir fuerzas diferentes. El problema económico está subordinado al problema ético-político.

> El primero solo podrá ser zanjado cuando el segundo haya recibido una respuesta satisfactoria, es decir, cuando se haya encontrado algo políticamente diferente al denominado sufragio universal bajo la dirección de una prensa omnipotente e

[71] *Ibid.*, p. 388.

[72] *Ibid.*, p. 255-256.

> irresponsable, que es de hecho la ilusión de la igualdad llevada a cabo en el dominio político.[73]

A diferencia de la coordinación jurídica y económica, la invención moral no busca impedir que las creencias se *contradigan* o que los deseos se *contraríen*, sino que trabaja para que puedan *confirmarse* o «ayudarse». La adaptación negativa garantiza en vano la paz social, la adaptación positiva constituye pragmáticamente la fuerza social.

Según Tarde, los artificios, las reglas y las instituciones deben ser pensadas bajo la forma positiva de la invención, la cual permite que series diferentes se encuentren en un nuevo plano, haciéndolas coproductivas a través de una nueva modulación de sus relaciones, explotando positivamente sus asimetrías y diferencias. El acuerdo producido por la invención, en lugar de buscar el equilibrio y la neutralización mutua, trabaja para el despliegue de la variación universal.

Un nuevo sentimiento de la justicia no puede basarse en la igualdad característica del intercambio mercantil, es decir, en la equivalencia de los servicios prestados, sino en la igualdad de «tratamiento entre coproductores y entre coconsumidores».

Las diferencias entre las fuerzas únicamente pueden componerse positivamente en la cooperación, la cual no presupone su igualdad y su simetría, sino su contribución diferencial en la obtención de un objetivo común de acuerdo con lo que puede cada fuerza. La cooperación considera a los individuos como coproductores y coconsumidores, y es sobre esta base que los evalúa, no sobre la equivalencia de sus servicios prestados.

> En todo caso, nos alejamos bastante, y cada día un poco más, de la noción simétrica de la equidad. Al refinarse, la justicia se vuelve algo muy disimétrico y diferenciado. Nuestra tendencia francesa a la simetría en la redacción de nuestras Constituciones y nuestros códigos tiene, por lo tanto, algo de retrógrado y de retrasado.[74]

[73] *Ibid.*, p. 417.

[74] *Ibid.*, p. 413.

Las oposiciones entre fuerzas podrán encontrar una adaptación positiva cuando el concepto de equidad sea subordinado a la máxima «a cada quien según sus necesidades», más próxima de la expresión efectiva de las fuerzas en presencia que aquella de los sansimonianos, «a cada quien según sus obras»[75].

Esta consigna, que Marx utiliza para definir una eventual y futura política comunista, Tarde la lee como una medida por aplicar aquí y ahora a fin de resolver las oposiciones a partir del reconocimiento de la heterogeneidad que allí se expresa.

Tarde define una alternativa radical a la acción lenitiva del mercado y del Estado de derecho, cuya culminación es el hombre medio, el promedio de las fuerzas, el socialismo (de Estado). La composición positiva de las acciones solamente es posible a través de la asociación *federativa*, pues mediante la definición de un objetivo común, los contrarios devienen complementarios, los competidores, colaboradores, coadaptados a un fin común, como los engranajes de una máquina.

> La corriente, creo yo, no nos lleva en absoluto en el sentido del comunismo, del deseo de posesión exacerbado, sino más bien en el sentido de la cooperación, del deseo de acción estimulado.[76]

La sociedad no es un conjunto de limitaciones y de egoísmos, sino un sistema positivo de instituciones, de artificios inventados, basado en la coproducción y no en las obligaciones legitimadas por el contrato. En la teoría de Tarde, la ley no viene primero. La institución no apunta a la limitación de los egoísmos, sino a la extensión de las simpatías. La ley universal que atraviesa la historia de la humanidad no es la de la oposición (la lucha de clases o la guerra de todos contra todos), sino la de la continua ampliación del círculo social.

> Una cosa es la *nación*, especie de organismo hiperorgánico formado por castas, clases o profesiones que colaboran, otra

[75] *Ibid.*, p. 413.

[76] *Ibid.*, p. 382.

> cosa es la sociedad. Se ve claramente en nuestros días, cuando cientos de millones de hombres están en proceso de *desnacionalizarse* y de *socializarse* cada vez más.[77]

Esta socialización es lo que explica la «asimilación de las mujeres a los hombres, de los campesinos a los citadinos». Ella traza un movimiento contrario al de la división del trabajo. Una concepción positiva del derecho solo puede fundarse en esta dinámica de agenciamiento simpático.

Una composición semejante supone un mundo ético positivo. Es es la invención positiva de un mundo donde la figura política de la multiplicidad ya no es el *legislador*, sino el *inventor de instituciones*.

La cuestión de la organización

Las alternativas abiertas por las diferentes concepciones del proceso constitutivo se cristalizan alrededor de la cuestión socialista. Las teorías socialistas captaron, mejor que las ciencias sociales y la economía política, las nuevas condiciones de la adaptación (la posesión recíproca, el poder constituyente) que implica el fenómeno económico. Pero los socialistas ofrecen malas respuestas a las buenas preguntas, pues tanto en el caso de la adaptación de las oposiciones económicas (el plan) como en el caso de la adaptación de las oposiciones políticas (la asociación), adoptan el paradigma dialéctico que reduce la lucha a la guerra, y así eluden el acontecimiento, la producción de la diferencia. La gran intuición de las teorías socialistas, subordinar el problema de la adaptación económica a la adaptación política, se ve minada, según Tarde, por una concepción de la asociación que unas veces hace referencia al Estado, otras veces a una organización autónoma e independiente, pero que asume el «ontologismo social» y el holismo propio del dispositivo estatal.

La cuestión fundamental que separa a Tarde de los socialistas es la cuestión de la teoría de la organización (la asociación), es decir, la definición del proceso constitutivo de las fuerzas heterogéneas que se expresan a través de la apropiación. ¿Qué forma de coordinación está

[77] *I.I*, p. 125.

en mejores condiciones de favorecer el despliegue de la heterogeneidad y de la posesión recíproca? ¿Una única organización centralizada o la multiplicación de las asociaciones que se abrazan, acompañan y favorecen la dinámica constitutiva de la multiplicidad?

Contra la polarización dialéctica, Tarde invoca una forma de *asociacionismo generalizado* que vemos operando en su ontología y que debe traducirse en formas de organización política. Con mucha lucidez, Tarde señala los límites teóricos y políticos del socialismo, el cual pretende combatir al enemigo mortal con sus propias armas: la concepción dialéctica del conflicto y de la adaptación. Es alrededor del problema de la asociación que el socialismo muestra su subordinación, esta vez no solo teórica sino política, al idealismo., pues para pensar la organización política los socialistas se vuelcan hacia la coordinación del Estado y de la empresa, hacia formas de centralización y de totalización. Algo que Max Weber ya había visto bien.

> La gran pregunta que se nos plantea actualmente no consiste en saber si el espíritu de asociación irá desarrollándose, lo que no está en duda, sino más bien si la asociación irá unificándose, uniformizándose, centralizándose, como lo supone el socialismo, o si irá diversificándose y complicándose en una multiplicación de sociedades multicolor. Esta segunda vía, me parece, es la que debe ofrecerse para el despliegue libre de la asociación.[78]

La coordinación de la multiplicidad no debe buscar la totalización, la «solidaridad orgánica» de las relaciones entre fuerzas, sino mantener sus tensiones contradictorias, y conjugarlas bajo el principio de la racionalidad de la posesión recíproca y del libre despliegue de la heterogeneidad de la asociación.

Una política del *disenso* contra toda política del *consenso*: «Por fortuna, al mismo tiempo que las asociaciones, y por la misma causa, las disidencias se multiplican [...], y nuevas competencias nacen para reemplazar las antiguas, estimulante necesario de la vida social»[79].

[78] *Ibid.*, p. 420.

[79] *OU*, p. 151.

De la superioridad de la colaboración sobre la oposición, de la posesión recíproca sobre la posesión unilateral, de la disidencia sobre el consenso, de la invención sobre la contradicción, Tarde no infiere, como en la dialéctica, una síntesis reconciliadora. La coordinación no debe tener en la mira la supresión de la contradicción, en primer lugar, porque toda supresión de una contradicción solo es, en realidad, su simple desplazamiento, y, en segundo lugar, porque la dinámica de la constitución de la multiplicidad consiste en reemplazar *oposiciones vanas, superficiales y groseras* por oposiciones *innumerables, sutiles y profundas.*

Multitudes, clases y públicos

Según Tarde, el individualismo y el colectivismo definen una falsa alternativa, ya que reflejan la misma comprensión de la dinámica constitutiva de la sociedad y de sus procesos de subjetivación. La fuerza subjetiva y activa que se expresa en la coordinación no es reductible ni al sujeto individual ni al sujeto colectivo.

En *La opinión y la multitud*, Tarde afirma explícitamente que el grupo social del futuro no estará constituido por las multitudes ni por las clases, sino por los públicos, proceso de subjetivación propio de una sociedad de comunicación. El asociacionismo generalizado solamente podrá expresarse si sus formas de constitución asumen la *movilidad* y la *reversibilidad* de los públicos.

El público es la forma de subjetivación que mejor expresa la plasticidad y la indiferencia funcional de la cooperación entre cerebros, ya que se constituye y evoluciona al desbaratar la separación entre ser y relación.

Los individuos y los públicos no mantienen entre ellos una relación de pertenencia exclusiva y de identidad, pues, si bien un individuo no puede pertenecer más que a una clase o a una multitud a la vez, puede pertenecer, en cambio, a diferentes públicos al mismo tiempo. El individuo de Tarde es como el artista que Platón deseaba excluir de su república, un hombre múltiple y mimético, pero en el interior de la dinámica constitutiva y evolutiva de los públicos.

Los públicos son la expresión de la socialización concebida como desorganización de la «solidaridad orgánica», es decir, como desor-

ganización de la división social basada en la separación funcional de las actividades intelectuales y las actividades orgánicas y, por lo tanto, virtualmente, de la división en clases. En efecto, «la formación de un público supone una evolución mental y social mucho más avanzada que la formación de una multitud o una clase»[80].

Con el público, el funcionamiento de la sociedad se parece aún más a la metáfora privilegiada de Tarde: el cerebro. En el público, la invención y la imitación tienen un modo de difusión «casi instantáneo, como la propagación de una onda en un medio perfectamente elástico». Se trata de un modo de difusión operado por tecnologías que encarnan la acción a distancia de un espíritu sobre otro, la cual consiste, como bien sabemos, en la reproducción casi fotográfica de un cliché cerebral mediante la placa sensible de otro cerebro. Con el público, «corremos hacia ese extraño ideal» de sociabilidad en el que los cerebros «se tocan a cada instante a través de múltiples comunicaciones», como hoy en día a través de la *network*[81].

La división de la sociedad en públicos no reemplaza «su división religiosa, económica, estética y política», sino que se «superpone a ella de forma cada vez más visible y eficaz». En el espacio liso del cerebro, sobre el cuerpo sin órganos de las relaciones intercerebrales, los públicos trazan fluctuaciones y bifurcaciones de las segmentaciones rígidas y unívocas representadas por las clases y los grupos sociales.

> Al sustituir o superponerse a los grupos más antiguos, los nuevos grupos, siempre más extensos y más masivos, y que nosotros denominamos públicos, no solo logran que el reino de la moda suceda al de la costumbre, la innovación a la tradición; también reemplazan las divisiones nítidas y persistentes entre las múltiples variedades de asociaciones humanas con sus interminables conflictos por una segmentación completa y variable de límites indistintos y en vías de perpetua renovación y penetración mutua.[82]

[80] *OF*, p. 38-39.

[81] *Ibid.*, p. 399.

[82] *Ibid.*, p. 70.

Así pues, los procesos de segmentación social se desterritorializan. La dificultad para imaginar y aprehender estos nuevos procesos de subjetivación –luego de la desintegración de las clases sociales– ciertamente tiene que ver, por un lado, con el aprieto en el que nos encontramos a la hora de captar las leyes de constitución y de variación de estas segmentaciones movientes y cambiantes que parecen no tener ningún fundamento objetivo, y, por otro lado, con la tradición teórica marxista, que reenvía las modalidades de asociación de los públicos a la ideología.

La individualización de la asociación

De los cruces entre múltiples comunicaciones de la red cerebral se desprende un proceso de subjetivación, *ritornelo colectivo*, comprendido por Tarde como una *individualización de la asociación*, la cual desplaza y desagrega la oposición de la acción individual y de la acción colectiva. El individuo, en lugar de interiorizar las representaciones colectivas y las normas sociales, produce su subjetivación al subsumir y entrelazar diferentes públicos, diferentes identidades.

En la cooperación intercerebral no es posible distinguir entre la socialización y la individualización. Ellas se presuponen y se desarrollan al revitalizarse mutuamente.

> Todo ser vivo se especializa no para el trabajo, sino para el placer, no para la utilidad, sino para la belleza del mundo. El artista entonces tiene razón y el científico se equivoca. De este modo, al consagrar una porción siempre menor de nuestro tiempo y de nuestro pensamiento a las ocupaciones que nos especializan profesionalmente y una proporción siempre mayor a aquellas que nos humanizan, que al asimilarnos nos diversifican a cada uno en nuestro sentido individual, situamos la división del trabajo en su verdadera posición, afirmamos la necesaria subordinación a nuestra *socialización* y a nuestra *individualización* simultáneamente crecientes.[84]

[83] Gabriel Tarde, *Etudes et mélanges sociologiques*, op. cit., p. 191-192.

Los públicos pueden desplegar entonces *el infinito de monstruosidades* que constituye el fondo del ser de manera menos unilateral y más libre que las clases y las multitudes, pues aquí las divisiones entre cuerpo y espíritu, entre orgánico e inorgánico se distribuyen a partir de la acción de la memoria. La forma que la asociación (la composición de las relaciones) asume a través del público no puede ser reducida a la abstracción de los conceptos de *pueblo* o de *clase*. El pueblo y la clase subsumen la singularidad en lo universal, y operan el proceso contrario al que Tarde anuncia como la subjetivación de la multiplicidad: la subordinación de lo universal a la producción de singularidades individuales y colectivas.

> Así, a fuerza de multiplicarse y diversificarse, veremos que la *asociación se individualiza*, por así decirlo, en el sentido en que, *por cada individuo* habrá cierto entrecruzamiento de asociaciones diferentes que le será particular, que solo se encarnará en él. La religión, que es ante todo una gran asociación de creyentes, solo podrá desaparecer el día en que haya sido reemplazada por una multitud de asociaciones diversas y entrelazadas. No querer sino una única y gran asociación, como el colectivismo, es no desear nada nuevo, pues las religiones del pasado, cristianismo, islamismo, budismo, hicieron realidad este sueño, e infinitamente mejor que cualquier escuela socialista. El futuro no está allí, está en la diversidad armoniosa, en la multiplicidad solidaria de asociaciones, asociadas de algún modo entre sí.[84]

La multiplicidad del desarrollo humano, a la vez moral, estético e intelectual, no exige una sola religión, sino una multiplicidad de creencias, un politeísmo moral, estético y político.

La posesión recíproca (lo común)

En Tarde, la potencia de armonización de la asociación no debe resolver solamente el problema de la agrupación de los hombres en una

[84] *Ibid.*, p. 421.

comunidad. No debe limitarse a definir lo que es común, pues existen formas de coordinación de la acción en las que «casi todo es público», pero «casi nada (es) libre», como en el monasterio, lugar de origen, dicho sea de paso, de la santificación del trabajo. Los monjes son el ejemplo mismo de la coordinación de la acción según la lógica de la esclavitud mutua: todos iguales, pero en el sometimiento a una potencia común que los trasciende a todos. La asociación libre, cuyo advenimiento desea Tarde, no solamente se opone a la cooperación obligatoria (la fábrica) sometida a un constreñimiento exterior, sino también a una adhesión espontánea de los sujetos a una asociación que produce la dependencia generalizada de todos respecto a todos.

Después de haber afirmado la superioridad de la posesión recíproca sobre la posesión unilateral, Tarde nos advierte sobre los peligros de una lógica exclusivamente igualitaria. La relación de reciprocidad no asegura automáticamente la emancipación del individuo. Ella puede, por el contrario, conducir a una relación de *pasividad mutua*. La reciprocidad puede revelarse como la peor de las pesadillas. En nuestras democracias igualitarias, así como en las experiencias socialistas del siglo XX, *la relación unilateral no ha desaparecido, sino que ha sido socializada*. Si tenemos el sentimiento de ser autónomos es porque la sugestión, el mando, en lugar de ser unilaterales, se han vuelto recíprocos. Por otro lado, en las economías modernas, la socialización de la posesión puede conducir a los mismos resultados. El hecho de que los «hombres se hagan servir de otros hombres» se ha generalizado, y ha convertido a todos en esclavos (Nietzsche). Tarde habla al respecto de *socialización de la esclavitud*, de una servidumbre generalizada, y da a entender que corremos el riesgo de convertirnos en autómatas antes que en individuos *autónomos*.

El problema, por lo tanto, no consiste exclusivamente en asegurar una coordinación recíproca, sino en pensar un proceso constitutivo que permita expresar la potencia activa de las fuerzas. Lo que resulta importante no es la reciprocidad en sí, sino la capacidad de devenir activo dentro de las relaciones mutuas. Bajo qué condiciones se deviene activo –al subordinar la fuerza pasiva (de la imitación y de los hábitos)– es una cuestión de constitución ético-política.

Los *señuelos metafísicos* que es preciso desbaratar son, por un lado, la unidad, la clausura comunitaria, el himno a lo común, a lo colectivo

del socialismo, y, por otro lado, la *infinitud*, la complejización infinita de los deseos y las creencias de la civilización económica y del individualismo. *Finito* e *infinito*, en lugar de oponerse, deben componerse bajo la acción de la invención moral.

Aquí, en la cuestión de la coordinación de la acción, reaparece el problema de la relación entre libertad e igualdad, la cual ha constituido otra discrepancia entre los pensamientos liberal y socialista. La Revolución francesa ha resuelto el problema al intercalar entre estos dos principios contradictorios la fraternidad como fuente y fuerza de adaptación. La teoría constitutiva de Tarde, por el contrario, agencia libertad e igualdad al subordinarlas a la variación, a la diferencia. El lema de la Revolución francesa –«Libertad, Igualdad, Fraternidad»– carece de la potencia del tiempo, de la potencia de creación, parece sugerirnos Tarde. Es estático, anula la potencia de creación de la invención y, por consiguiente, es normativo.

Tarde y el pensamiento de Mayo del 68

La reanudación y renovación de la filosofía de la diferencia en los años sesenta produjo dos grandes críticas a la dialéctica. Deleuze y Guattari, por un lado, y Foucault, por otro, afirman de forma diferente que las sociedades no se «contradicen, o lo hacen muy poco». Para Deleuze y Guattari, es la fuga, y no la contradicción, lo que puede explicar la constitución y la evolución de una sociedad. Un campo social, ante todo, huye por doquier, y esas líneas de fuga o movimientos de desterritorialización son determinaciones colectivas e históricas. Para Foucault, la contradicción es una noción global y pobre, pues implica, ante todo, una fuerte complicidad entre los elementos que se oponen (la burguesía y el proletariado, el trabajo y el capital, por ejemplo). Dentro de su nueva concepción del poder, la sociedad no se contradice (o muy poco), sino que «se estrategiza, estrategiza ella misma».

De algún modo, la teoría de Tarde engloba estos dos puntos de vista y los hace funcionar en conjunto según una dinámica *cooperativa* y *social* fuertemente afirmada. Por un lado, como en Foucault, la contradicción es una fuerza secundaria y auxiliar, ya que las relaciones entre fuerzas

son de entrada estratégicas y múltiples. Pero que estas fuerzas tomen la forma de oposiciones simétricas y contrarias es un hecho *accidental* y *momentáneo*. Por otro lado, después de haber explicado ampliamente las razones de la subordinación de la oposición respecto a la adaptación, Tarde demuestra cómo estas dos formas de acción trabajan juntas para el despliegue de la variación (la fuga, en el lenguaje de Deleuze y Guattari).

La diferencia con la dialéctica no se limita a oponer las tres fuerzas de la repetición, la oposición y la adaptación a la célebre tríada hegeliana. Lo que la teoría de Hegel no toma en consideración es lo que constituye, en la teoría de Tarde, el origen y el fin de toda acción: la variación, el tiempo, la diferencia como producción de metamorfosis imprevisibles.

Oposición y adaptación no están destinadas a superarse hacia una síntesis final, sino que tienden a «aproximarse indefinidamente, quizás sin tocarse nunca, como la asíntota y la curva»[85]. Pero la relación que Tarde ve operando entre oposición y adaptación no es un mal infinito, ya que remite al despliegue de la variación, la cual, a su vez, «no se opone a nada, no sirve a nada», sino que abre, por medio de la invención, un nuevo plano de inmanencia, una nueva temporalidad constitutiva a fin de desplegar las virtualidades y el infinito de monstruosidades de todo ser.

> No olvidemos, sin embargo, que la mayor parte o casi la totalidad de las cosas diferentes no son ni complementarias ni contrarias, en otras palabras, que la variación excede inmensamente la adaptación y la oposición.[86]

La oposición y la adaptación concuerdan desde el punto de vista de la relación que mantienen con la diferencia y la variación. Ellas desempeñan conjuntamente un papel positivo en la medida en que constituyen las condiciones para el despliegue de la creación y la invención.

> El papel de la oposición consiste en neutralizar, el papel de la adaptación consiste en saturar; pero ambas, una que neutraliza y la otra que satura, son igualmente liberadoras

[85] *LGS*, p. 169.

[86] *OU*, p. 394.

> y diversificantes. Pues saturado o detenido por ellas, el ser, molécula o célula es momentáneamente liberado de ese estado de determinación estrecho y fijo que constituye la necesidad o la acción; es momentáneamente devuelto a esa virtualidad infinita, indeterminada, la cual constituye el fondo de su naturaleza y de donde no tardará en salir de nuevo, aunque por un camino distinto. Su alma se ha vuelto disponible de nuevo y verdaderamente libre por un instante, hasta que se especialice y se vuelva a arrojar en la contienda de fuerzas que se combaten y se acoplan.[87]

La producción de la diferencia y lo social

A través de la acción de las oposiciones y las adaptaciones, el ser es devuelto momentáneamente a la «virtualidad infinita, indeterminada», es decir, al tiempo del acontecimiento. Pero no solo al acontecimiento singular, no solo al acontecimiento personal. Hay saturaciones y neutralizaciones que son públicas, colectivas, sociales, y que liberan a la sociedad del «estado de determinación estrecho y fijo» de sus costumbres e instituciones, que se abren a la virtualidad, al acontecimiento de la creación de un mundo nuevo, de un pueblo nuevo. Hay una temporalidad pública, una duración del acontecimiento público que la dialéctica y el materialismo reducen a las condiciones materiales, al modo de producción de una sociedad, a la historia. En realidad, es en los «trozos de tiempo en los que no hay historia», en la dimensión extrasocial, que se crea algo nuevo. Es a través de estos trozos de tiempo sin historia, a través de estos trozos de tiempo vivientes, caóticos e impredecibles, que se hace la historia. Es en el tiempo del acontecimiento que dejamos de estar sometidos a nuestros papeles y a nuestras condiciones sociales, y somos devueltos a la «vida nuda». Charles Péguy, quien a comienzos del siglo xx contribuyó a renovar el concepto de tiempo, tras Bergson y Tarde, expresa de la siguiente manera la potencia del acontecimiento público.

[87] *Ibid.*, p. 407.

> Hay puntos críticos del acontecimiento como hay puntos críticos de temperatura, puntos de fusión, de congelación, de ebullición, de condensación; de coagulación; de cristalización. E incluso en el acontecimiento existen estados de sobrefusión que no se precipitan, que no se cristalizan, que solo se determinan por la introducción de un fragmento del acontecimiento futuro. Nada es más misterioso que esos puntos de conversión profundos, que esas conmociones, que esas renovaciones, que esos profundos recomienzos. Este es el secreto mismo del acontecimiento. Uno se obstinaba con este problema. Y no llegaba a nada. Y se volvía loco. Y lo peor es que se tornaba amargo como un vulgar Lanson. Y lo peor es que se ponía viejo. Y luego, de repente, no hubo nada y uno se halla ante un nuevo pueblo, un nuevo mundo, un nuevo hombre.[88]

La historia no es comparable a la creación, las oposiciones y las adaptaciones sociales no son comparables a la virtualidad infinita e indeterminada del acontecimiento, ya que precisamente atravesamos esos puntos de crisis, esos puntos de catástrofe de los que salimos por un nuevo camino.

Pero a Tarde le interesa la relación que el tiempo del acontecimiento mantiene con el tiempo de la tradición, la relación que mantiene *aquello que está en proceso de hacerse* con *aquello que está hecho*. Se empeña en mostrarnos cómo el acontecimiento, después de haberse «liberado de ese estado de determinación estrecha y fija que constituye la necesidad o la acción», se arroja de nuevo en la contienda de la historia, cómo la diferencia y el acontecimiento son fenómenos sociales y extrasociales a la vez.

Desde este punto de vista, las formas de acción de lo social (la repetición, la oposición y la adaptación) mantienen una doble relación con la diferencia, la variación y el acontecimiento. En primer lugar, una diferencia solo adquiere una existencia *social* gracias a la concurrencia de la repetición, la oposición y la adaptación suscitadas por su difusión. En segundo lugar, es solo a través de la repetición de las oposiciones y las

[88] Charles Péguy, *Clio. Diálogo entre la historia y el alma pagana*, op. cit., p. 286-287.

adaptaciones que emergen nuevas diferencias. La repetición, así como las oposiciones y las adaptaciones que derivan de ella, son el lienzo del que surge la variación.

Pero también es preciso resaltar que la variación, la diferencia y el acontecimiento no solo mantienen una relación con lo social, sino que son, a su vez, y como cualquier otro fenómeno, una sociedad. La variación no es una simple afirmación de la diferencia. Es a la vez un *acto de selección*, *creación* y *constitución*. La afirmación de la diferencia se entiende como un acto constitutivo de una nueva cooperación entre fuerzas.

Toda diferencia es una singularidad que expresa una selección de la multiplicidad de relaciones entre fuerzas, relaciones que, en medio de lo infinito de sus combinaciones virtuales, solo actualizan una de estas fuerzas. La producción de la diferencia es una liberación de lo social, pero para la producción de un nuevo agenciamiento social.

Esta concepción de la variación, acto selectivo, creativo y constitutivo que deshace lo social para instituirlo de otra forma, deriva de la noción misma de creación. En Tarde, la creación es siempre *ex alio* y nunca *ex nihilo*; es combinación, encuentro, hibridación. Por lo tanto, se distingue radicalmente de la creación y la génesis divinas. Consiste siempre en un nuevo agenciamiento de las relaciones entre fuerzas y, por ende, siempre es un acto a la vez *selectivo*, *creativo* y *constitutivo*.

Así, Tarde puede reprocharle a Nietzsche que en su teoría del valor del valor haya ignorado la relación que la variación mantiene con lo social, la diferencia con la constitución, el acontecimiento con la institución.

No obstante, la relación entre las formas sociales y cooperativas de la acción y la diferencia no puede ser aprehendida como una relación de causa y efecto. La repetición, la oposición y la adaptación no son más que las condiciones sociales e históricas de la variación. La oposición y la adaptación, por un lado, y la diferencia-variación, por el otro, son inconmensurables, pero mantienen, a pesar de ello, una de las relaciones más íntimas (evolución aparalela). El determinismo del materialismo histórico, de la filosofía de la historia y de las teorías de la evolución hunde sus raíces en el desconocimiento del tiempo del acontecimiento, en el desconocimiento del tiempo de la creación y de las potencias de la diferencia y la repetición.

El «imperio» y el «mercado único y total, denominado mundial»

El mérito de los socialistas, según Tarde, reside en haber tenido una conciencia fuerte y confusa de esa aspiración de la sociedad a definir una nueva medida del mundo, y en querer hacerla realidad. Pero dos divergencias importantes separan a Tarde de los socialistas. La primera es estratégica, y se refiere a la teoría de la constitución; la segunda es táctica, y se refiere al hecho de que los socialistas anticipan un futuro aún lejano. Las condiciones necesarias para alcanzar esta forma superior de organización social son «posthistóricas»: la «era del mercado único y total, denominado mundial». Tarde prevé que la civilización económica terminará por chocar contra los límites del globo terráqueo, es decir que nos conducirá literalmente hacia el fin del mundo. El fin de los tiempos históricos es el fin de toda exterioridad respecto a la civilización económica, el fin de todo *afuera espacial*, y la emergencia de un afuera universal, de un afuera interior: lo virtual. El fin de la historia es interpretado por Tarde como el fin de los tiempos de la filosofía de la historia y el surgimiento del tiempo ahistórico, del tiempo de la creación. El agotamiento de toda exterioridad respecto a la civilización económica entraña la crisis de la forma política y económica de explotación de ese afuera espacial: el imperialismo.

> ¿Qué será de nosotros cuando dentro de poco no podamos contar con posibilidades exteriores, africanas, asiáticas, que sirvan como paliativo o sustituto de nuestras discordias, como vertedero para nuestras mercancías, para nuestros instintos de crueldad, de pillaje y de presa, para nuestra criminalidad y nuestra natalidad desbordante? ¿Cómo haremos para reestablecer entre nosotros una paz relativa, la cual siempre ha tenido como condición, desde hace mucho tiempo, nuestra proyección conquistadora fuera de nosotros?[89]

En ese momento, la civilización se verá obligada a pasar de la organización de una economía *extensiva* a la organización de una economía *intensiva*. ¿Buscaremos complicar y diferenciar ulteriormente nuestras

[89] *OU*, p. 418-419.

necesidades al sustituir un mercado exterior por un mercado interior cada vez más diferenciado?, se interroga Tarde.

Una vez más, resulta preciso evitar los señuelos de la *unidad* y de la *infinitud*: el señuelo de la clausura comunitaria totalizante y el señuelo de la diferenciación infinita de la civilización económica. Esta vez, es en el nivel político mundial que resulta necesario encontrar la forma en que interactúen estas dos potencias de la unidad y de la infinitud, de lo finito y de lo infinito, subordinándolas a la singularización, a la diferenciación como acto selectivo y constitutivo.

La única salida viable consiste en las *experimentaciones sociales en grande*, que solo podrán tener como sujeto a la *población* captada bajo su aspecto *cualitativo* antes que *cuantitativo*. La sociología deberá metamorfosearse en biosociología para estar a la altura de este nuevo objeto de análisis[90].

> Comenzará entonces verdaderamente la toma de posesión completa y sistemática del planeta por parte del hombre, y del hombre por sí mismo [...]. La cultura extensiva será sucedida por la cultura intensiva del género humano.[91]

Después de haberse emancipado del principio vital, el principio social se convierte a su vez en déspota, y termina por gobernarlo.

Tarde describe los tiempos posthistóricos como el desarrollo de un proceso de uniformización general, un proceso de homologación planetaria de los hábitos y las costumbres, de los lenguajes y las instituciones, un proceso que se constituye por la difusión de la igualdad a través del

[90] La biosociología tardeana remite directamente a la biopolítica de Michel Foucault: «Ante este último punto de vista, al economista se le plantea el problema de la población en nuevos términos. No basta con estudiar las cuestiones que se relacionan con el exceso o el déficit de población, ni con la destrucción belicosa de las poblaciones; es preciso considerar las causas del mejoramiento o la degeneración de la raza, las condiciones higiénicas de las instituciones sociales que permiten que la raza se adapte cada vez mejor a su destino, especialmente a la reproducción de las riquezas y a la defensa nacional. Pero aquí, este problema biosociológico de la población solo es preliminar, a pesar de su tremenda gravedad [...]. ¿Se organizará artificialmente la producción de los hombres después, o quizás incluso antes de la producción de las riquezas?». *PE*, II, p. 446.

[91] *Ibid.*, p. 419.

multiplicador del proceso de subjetivación mediática. Este proceso de socialización suprime de entrada las antiguas diferencias (aristocráticas, de castas, de lenguas, de costumbres, etc.) y tiende a hacer realidad el ideal social del futuro: «La reproducción en grande de la ciudad antigua [...], donde el pequeño grupo de ciudadanos iguales, semejantes, que no cesan de imitarse y asimilarse, se convertiría en la totalidad de los hombres civilizados»[92].

En los tiempos posthistóricos, este proceso de asimilación y de socialización generalizada se acompañará y desembocará en una gobernanza política mundial que, en la página concluyente de la *Psicología económica*, Tarde denomina Imperio. Tarde está lejos de menospreciar esa nivelación que conduce hacia grandes similitudes sociales, lingüísticas, políticas y estéticas, pues estas dinámicas solo constituyen las condiciones previas de una innovación mayor.

Pero entonces, cuando este «Imperio se haya asentado y se haya apoderado de una gran parte del mundo, podrá aparecer ante nuestros ojos un fenómeno social totalmente nuevo»[93]: la subordinación de lo social respecto a lo individual, todo lo contrario a lo que se había visto hasta ahora en el planeta.

El advenimiento del Imperio es el síntoma de una oportunidad inédita para la humanidad: la socialización y la acumulación sin precedente de los saberes y las riquezas como condición previa para una metamorfosis de las categorías modernas de lo social y de lo individual que anuncian una historia futura.

> Podemos preguntarnos, en efecto, si la similitud universal bajo todas sus formas actuales, y en relación con la costumbre, el alfabeto, la lengua quizás, los conocimientos de derecho, etc., es el último fruto de la civilización, o si ella, más bien, solo tiene como razón de ser y como consecuencia la eclosión de divergencias individuales más verdaderas, más íntimas, más radicales y más delicadas a la vez que las desemejanzas destruidas.[94]

[92] *LI*, p. 69.

[93] *Ibid.*, p. 422.

[94] *Ibid.*, p. 422.

Después del fin de la historia

Estas reflexiones, incluidas en las últimas páginas de la *Psicología económica*, tienen su prolongación lógica en *Fragmento de historia futura*. Este libro de ciencia ficción, concebido por Tarde en 1879, pero que no fue acabado sino hasta 1884 y publicado dos años después, describe lo que ocurre después del fin de la historia. *Fragmento de historia futura* abre con la descripción de la prosperidad en la era del mercado mundial y de la paz en la era del Imperio.

> El culmen de la prosperidad humana, en el sentido superficial y frívolo del término, parecía haberse alcanzado. Desde hacía cincuenta años, el establecimiento definitivo de la gran federación asiático-americano-europea y su dominación incontestable sobre lo que, aquí y allá, en Oceanía o en África Central, aún quedaba de barbarie asimilable, había habituado a los pueblos convertidos en provincias a las delicias de una paz universal y ahora imperturbable.[95]

Los hombres, liberados de la necesidad (el trabajo, la enfermedad –la única que resta, la miopía, es mediática, a causa de la cantidad de diarios disponibles–, la fealdad), se entregan al «placer de leer y disfrutar las obras de arte», pues la «transmisión de la fuerza a distancia a través de la electricidad» y el descubrimiento de las fuentes de energía gratuita (las cascadas, los vientos, las mareas) «han hecho innecesarios, desde hace mucho tiempo, a todos los sirvientes y a la mayoría de los obreros». La ciencia, «divulgada por escuelas innumerables» y disponible para todos, y que en la obra seria de Tarde funciona como paradigma de la producción del conocimiento, reemplaza aquí el catecismo de antaño en lo más profundo de los cerebros.

La gobernanza de esta prosperidad mundial superficial y frívola no se inspira en las formas institucionales y políticas de la democracia («Lo que de allí emergió no es en absoluto, como se había anunciado, una vasta

[95] Gabriel Tarde, *Fragment d'histoire future*, París, Séguier, 2000, p. 41. Contiene un magnífico prefacio de René Schérer.

república democrática»), ni en las del Imperio romano, sino en aquellas del imperio de Oriente. Para remarcar el carácter absolutista del Imperio, Constantinopla, la capital, será arrasada y reconstruida sobre las ruinas de la antigua Babilonia en un «derroche de albañilería imperial». Después de una ruda batalla entre el inglés y el español, el neogriego se impondrá como lengua imperial, lo que acelera la homologación mundial.

Pero ¿por qué emana de estos tiempos poshistóricos un sentido de vacuidad, de estupidez y de hastío? ¿Por qué la transformación sucesiva de las formas de gobierno se reduce «a una insoportable monocromía, a una monotonía aplastante, a una nauseabunda insipidez [...] que crece cada día debido al progreso de la centralización socialista [...] y que ha dado crédito al aforismo según el cual la superioridad de los hombres de Estado no es más que la mediocridad elevada a la potencia más alta»[96]?

Porque la liberación de la necesidad no es regenerada todavía por una transvaloración de todos los valores. Ya no más hombre, tampoco superhombre aún, el «universo respiraba, sin duda bostezaba un poco» con este espectáculo.

Es con ocasión de una catástrofe ecológica (el sol se extingue gradualmente y el planeta se ve recubierto de hielo y frío) que tiene lugar la inversión de los valores. La humanidad será salvada por la acción de un *bárbaro*, de un *disidente*, de un *bastardo*, *eslavo cruzado con bretón* quien «solo había simpatizado a medias con la prosperidad niveladora y debilitante» del Imperio, y que «en ese completo diluvio, en ese triunfo universal de una especie de renacimiento bizantino modernizado, [...] era una de esas personas que en lo profundo del corazón conservan con devoción gérmenes de disidencia»[97]. El capítulo que viene después de la catástrofe, después de lo postmoderno (el tercer capítulo), se titula *La lucha*. A través de una inversión espectacular del platonismo, la *Regeneración* (quinto capítulo) de la humanidad se produce a expensas de la *Umvertung* nietzscheana. Con el sol extinto, la humanidad no se constituye al salir de la caverna, sino cuando cava otras cavernas, siempre más lejos en la explotación de las fuerzas telúricas. El filósofo platónico sale de las entrañas de la tierra para subir hacia la luz de las

[96] *Ibid.*, p. 54.

[97] *Ibid.*, p. 63.

ideas: movimiento hacia lo alto, impulso de ascensión y ascético al mismo tiempo. Tarde, por el contrario, como los filósofos presocráticos, se siente atraído por el abajo, por el «elemento diferencial y afectivo» de los cuerpos moleculares e infinitesimales de la tierra.

En su declaración de lucha, el bárbaro disidente Milcíades se expresa así: «Ya no hay que decir: ¡Allá arriba! Sino: ¡Abajo! Allí, abajo, muy abajo, se encuentra el Edén prometido, el lugar de la liberación y de la beatitud; ¡allí, y solamente allí, hay todavía un sinnúmero de conquistas y descubrimientos por realizar!»[98].

La utopía de Tarde no busca la salvación de la humanidad en el cielo, como ocurre con las utopías religiosas, ni en la tierra, como lo desean las utopías políticas modernas, sino bajo tierra, en las profundidades volcánicas del planeta.

La inversión de todos los valores y la instauración de la medida de la inconmensurabilidad de la creación, así como el mundo y los productos de la cooperación entre cerebros, deben ser medidos por la des-mesura [*hors-mesure*] de la invención moral. Solamente bajo esta condición se comienzan a perfilar los contornos de una relación verdaderamente social, constituida, como nos lo recuerda el padre de la ciencia ficción anglosajona, H.G. Wells, en su reseña del libro de Tarde, por «la atracción y un impulso creador común, antes que sobre la justicia y el tráfico de las ayudas y los servicios».

Hasta la transvaloración, la humanidad aún vivía en la prehistoria (Marx *dixit*). La gran economía se configura más allá de la necesidad y la medida económicas, es decir, más allá de la relación capital/trabajo.

> Otro fósil particular de estas regiones es el obrero. ¿Era una relación verdaderamente social aquella entre el obrero y su patrón, entre la clase obrera y las otras clases de la población, y entre estas mismas clases? En lo más mínimo. Los sofistas que llamábamos economistas [...] ciertamente habían dado crédito al error de que la sociedad consiste esencialmente en un intercambio de servicios; desde ese punto de vista, absolutamente anticuado por lo demás, el vínculo social nunca sería

[98] *Ibid.*, p. 69.

> más estrecho que aquel entre el asno y el arriero, el buey y el boyero, la oveja y la pastora [...]. Por ello, la vida urbana de antaño, basada principalmente en la relación –más orgánica y natural que social– entre el productor y el consumidor o entre el obrero y el patrón, no era más que una vida social muy impura, fuente de discordias sin fin.[99]

¿Qué lección se puede obtener de esta obra de ciencia ficción? La relación capital/trabajo, la economía de la escasez que presupone y los procesos de subjetivación que implica (obreros y capitalistas) no nos dejan acceder a una relación verdaderamente social. El hastío, la insipidez, el sinsentido de nuestra posmtodernidad derivan del hecho de que medimos el mundo a través del trabajo o a través del capital, los cuales despliegan aquí, en los tiempos posthistóricos, su perfecta identidad dialéctica.

La relación capital/trabajo no puede producir al infinito aquello que ya contiene: el capital o la clase obrera. Desde hace mucho tiempo, la multiplicidad ha escapado a esta producción normativa de subjetividades, a esta trampa de la dialéctica. Si queremos comenzar a vislumbrar en nuestra postmodernidad una relación verdaderamente social, es preciso comenzar a medirla desde ahora por el rasero de la creación, de lo virtual. Es preciso, sin esperar a la catástrofe ecológica que nos acecha, operar la inversión de los valores en nuestras herramientas conceptuales y en nuestras prácticas.

Es hora de retomar la obra de este autor paradójicamente postsocialista y escribir nosotros mismos algunos fragmentos de historia futura, ya que la multiplicidad, anunciada por su ciencia social de la diferencia y de la repetición, se despliega ante nuestros ojos desde la «gran transformación». Este proceso constitutivo, a despecho del marxismo y la economía política, ha resistido a las guerras calientes y frías, al comunismo, al fascismo y al capitalismo, y ha experimentado con Mayo del 68 una aceleración formidable.

[99] *Ibid.*, p. 90.

Conclusión

El pensamiento de Tarde precede y acompaña la institucionalización del movimiento socialista, pero se presenta de inmediato como postsocialista. La primera frase de *La gran transformación* expresa muy bien el marco histórico de su formación: «La civilización del siglo XIX se ha desplomado». La lista de Karl Polanyi sobre las causas económicas, sociales y políticas de este desplome resulta muy detallada, útil y pertinente, pero no hace referencia al sismo, muy discreto en sus inicios, que está en la base de la gran transformación, y cuyas sacudidas se harán sentir a lo largo de todo el siglo XX: la afirmación de la cooperación entre cerebros como producción, reproducción y acumulación de las diferencias.

Entre la Comuna de París y la Primera Guerra Mundial, Tarde, Bergson y Péguy leen el agotamiento de la civilización del siglo XIX a través del cristal del tiempo. La crisis de la ley del valor marxiana y de la economía clásica consiste en una crisis del tiempo-medida, del tiempo «escala de los burgueses y los capitalistas, y de la universal caja de ahorros», consiste en la emergencia de un tiempo público, de una duración del mundo que rompe la jaula dentro de la cual la reproducción encierra a la creación.

Péguy, con su estilo tan singular[1], resume de este modo la operación ontológica de Bergson: «Era preciso instalarse instantáneamente en el corazón mismo y en el secreto del presente [...], rompiendo, haciendo estallar el tiempo en ese punto de presencia, en ese punto del presente, salvaguardando y manteniendo intacta, por así decirlo, la presencia del presente»[2]. La revolución ontológica bergsoniana nos revela que «el presente, el pasado y el futuro no solo son tiempo, sino ser como tal. [Que] no solo son cronológicos. [Que] el futuro no solo es pasado para más adelante. [Que] el pasado no es solamente futuro antiguo, futuro desde dentro del tiempo. Sino [que] la creación, a medida que pasa, que desciende del futuro al pasado a través del ministerio, del cumplimiento del presente, no solamente cambia de fecha, cambia de ser. No solamente cambia de calendario, cambia de naturaleza»[3].

Si el ser es tiempo, si el ser es diferencia, podemos «introducirnos en el corazón del enemigo, y luego derrotarlo con detenimiento en todas las direcciones en que pueda presentarse», «en el mecanicismo, en el determinismo, en el asociacionismo, en el materialismo, en el intelectualismo».

Introducirse en el corazón del enemigo consiste en deshacer el presente como «punto de rigidez y de endurecimiento», consiste en deshacer el tiempo como medida, como cuarta dimensión del espacio. Si bien todas las ciencias han trabajado por la neutralización del tiempo, este reduccionismo fue llevado al límite en las teorías del valor de la economía política.

> Toda la operación consistió originalmente en endurecer, en agarrotar ese punto del presente. Mientras era flexible, libre, vivo, gratuito, gracioso, fecundo, no podía ser tenido en cuenta. No se prestaba al cálculo en absoluto. Una vez agarrotado, endurecido, una vez que se vuelve un punto rígido

[1] Según Michel Serres, el estilo de *Clio* imita o simula la evolución de un sistema dinámico, un tiempo caótico más próximo de lo real que el mismo tiempo bergsoniano: «*Clio* y Péguy habitan la ciencia». Michel Serres, *Éloge de la philosophie en langue française*, París, Fayard, 1995, p. 201.

[2] Charles Péguy, «Note conjointe sur M. Descartes et la philosophie cartésienne», *Œuvres en prose 1909-1914*, Paris, Gallimard, 1968, p. 1517.

[3] *Ibid.*, p. 1323-1324.

> del pasado, una vez que se vuelve un punto inerte y atado, un punto muerto, un punto de servidumbre, un punto oneroso y un punto de desgracia e infecundidad, podía comenzar a ser tenido en cuenta. En adelante se prestaba al cálculo. Se volvía del mismo orden de magnitud y de la misma naturaleza que el duro y rígido dinero.[4]

Tarde traduce la heterogeneidad y la potencia de creación del presente en una teoría social y económica de la cooperación de las fuerzas cerebrales. El estallido del presente libera la fuerza de institucionalización y desinstitucionalización de la multiplicidad de los cerebros en movimiento. Las potencias de disyunción, de agenciamiento y de selección, de invención y de cooperación, son las formas materiales de la diferenciación y de la repetición de la memoria en acto.

Sin embargo, esta intuición de Tarde es ignorada en un momento en que la mayoría de las energías políticas están dedicadas a unificar la sociedad, a forzar la multiplicidad a constituirse en *pueblo* o *clase* en el marco del Estado-nación.

Es solamente a partir del 68, solamente a partir del fin de siglo, que restablecemos estos comienzos. Hoy en día, el mundo solo se mide por el rasero de la diferencia, de la invención y de la cooperación. Los propios capitalistas distinguen entre trabajo de creación y trabajo de reproducción, entre empresa y fábrica. Los medios de comunicación y los públicos ya no son reductibles a una simple superestructura, y los conocimientos, los afectos, los placeres colectivos y el arte se imponen como fuentes de valores incluso económicos; la cooperación entre cerebros se distingue de la división del trabajo, y utiliza cada vez más dispositivos técnicos de comunicación móvil tanto para el ocio como para el trabajo.

Las luchas del 68 desbordan el pueblo y la clase, y a la vez imponen el problema de la constitución de las multiplicidades como agenciamiento desterritorializado de flujos de deseos y de creencias.

Para Tarde, la afirmación y el despliegue de la multiplicidad, la primacía de la creación sobre la reproducción, de la cooperación

[4] *Ibid.*, p. 1503-1504.

intercerebral sobre la división del trabajo, solo pueden actualizarse bajo una doble condición: una vez que las oposiciones sociales dejen de ser reconducidas hacia la guerra por la violencia del Estado, y una vez «que la cuestión del socialismo [haya] atravesado su fase aguda».

El siglo XX, por el contrario, experimentó de manera continua el encadenamiento dramático de estos dos escollos. La guerra, con una intensidad que la humanidad jamás había conocido, y el socialismo, tal y como había sido pensado en el siglo XIX, marcan el destino del siglo. La guerra (de exterminación, entre naciones, civil) y la constitución de la clase obrera (como revolución y como *Big Labour*) son los dos fenómenos principales del siglo que acaba de terminar.

Esto confirmó la lección tardeana: la diferencia íntima a la relación capital/trabajo ha sido negada y transformada en contradicción dialéctica. En las nuevas condiciones del desarrollo de la cooperación entre cerebros, la relación capital/trabajo, ya sea desarrollada por el trabajo o por el capital, siempre produce el mismo resultado: la guerra (entre naciones o entre clases), el Estado (democrático o socialista) y el desarrollo industrial (socialista o capitalista). Siempre produce la primacía de la reproducción sobre la creación, una «única y gran asociación» (Estado o partido) como forma trascendental y centralizadora de coordinación, y la subordinación de la multiplicidad a la lógica de la división del trabajo.

Los experimentos sociales a gran escala de nuevas formas de agenciamiento colectivo en el interior de la población, cuyo advenimiento deseaba Tarde, se llevaron a cabo realmente bajo el signo de la guerra. Comunismo de guerra, biopoder nazi, organización de la ciencia a escala industrial (cuyo culmen es Hiroshima) no tenían otra finalidad que la eliminación del adversario. Las redes de comunicación (cine, radio, prensa), el espacio liso de los cerebros ensamblados, son explotados para la *propaganda*, para la constitución de una opinión pública con miras a la movilización general. La potencia de la cooperación intercerebral es sobredeterminada por la lógica de la resolución de las contradicciones a través del duelo a muerte.

La identidad dialéctica del trabajo y el capital ciertamente no es lo que han vivido los hombres y las mujeres comprometidos con estas luchas y estas guerras como insurgentes o resistentes. La insurrección

y la resistencia introducen una diferencia ética irreversible, una bifurcación constituyente.

Pero la lógica de estos dos conflictos planetarios no nos reconduce simple y directamente a la confrontación de clases. Deleuze y Guattari describen la fuerza y el peligro del nazismo a través de sus potencias micropolíticas, de sus movimientos moleculares que proceden por un tipo de segmentación irreductible a la «segmentación molar de clase» y que se expresan en la constitución de un cuerpo canceroso. Foucault ve allí «una intensificación de los micropoderes bajo el abrigo de una estatización ilimitada»[5].

Como a finales del siglo XIX, la nueva naturaleza de la cooperación entre cerebros ensamblados y de las fuerzas psicológicas es rebajada por el nazismo a la simple dimensión biológica. La cooperación de los cerebros ensamblados como *cuerpo biológico de la nación*; las fuerzas psicológicas como expresión de la *vida biológica*. A la riqueza material de la economía política, la política nazi opone la riqueza viva, la riqueza biológica de la raza y de la nación.

> Nos estamos aproximando a una síntesis lógica de la biología y de la economía... La política tendrá que estar en condiciones de realizar de manera cada vez más precisa esta síntesis, que hoy apenas está en los inicios, pero que permite ya reconocer, como un hecho ineluctable, la interdependencia de estas dos fuerzas.[6]

Karl Löwith es el primer autor en haber señalado que la politización de la vida se revela como el hecho políticamente decisivo en la experiencia totalitaria de la primera mitad del siglo XX. El fenómeno totalitario es la culminación de un proceso que se desarrolló a partir de la emancipación del tercer estado (*tiers état*)[7] y de la formación de

[5] Michel Foucault, *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*, traducción de Ulises Guiñazú, México D.F., Siglo XXI, 1991, p. 181.

[6] Hans Reiter, citado por Giorgio Agamben, *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*, traducción de Antonio Gimeno Cuspinera, Valencia, Pre-Textos, 1998, p. 183.

[7] En la Francia del Antiguo Régimen, el *tiers état* se refería a los diputados que representaban a las ciudades privilegiadas en las asambleas extraordinarias convocadas por el rey. A estas asambleas, denominadas Estados generales, asistían representantes de cada estamento

la democracia burguesa, así como de su transformación en democracia industrial de masas. Este proceso desembocó «en una politización total de todo (*totale Politisierung*), incluso de las esferas de la vida más neutrales en apariencia. Así empezó en la Rusia marxista un Estado del trabajo que es más intensivamente estatal que todo lo que se ha conocido nunca en los Estados de los soberanos absolutos; en la Italia fascista un Estado corporativo, que regula normativamente no sólo el trabajo nacional, sino el *después del trabajo* (*dopolavoro*) y toda la vida espiritual, y en la Alemania nacionalsocialista un Estado integralmente organizado, que politiza por medio de las leyes raciales incluso la vida que hasta entonces había sido privada»[8].

En el centro de la experiencia totalitaria se encuentra ya la relación entre vida y producción, entre vida y política. Pero la vida –como Tarde le reprochaba a las categorías biológicas y orgánicas de Spencer y de Durkheim– debe ser comprendida como potencia de lo virtual, del tiempo, de la diferencia, para así poder escapar al vuelco mortífero de la cooperación entre cerebros, para escapar a la desviación del *estallido del presente* en *ser para la muerte*. Las riquezas vivientes son las de la memoria, del tiempo de la invención y de la dinámica de composición simpática de las fuerzas «infinitesimales e infinitamente multiplicadas». La biosociología de la que habla Tarde en las últimas páginas de la *Psicología económica* remite a un concepto de vida que escapa, como bien lo sabemos, al principio social (Durkheim), al principio económico (Marx y los economistas), pero también al antiguo principio vital.

La concepción tardeana de la vida como virtual, como diferencia creativa, nos muestra una potencia ontológica, social y política positiva y en constitución. Ella puede sacarnos del *impasse* de la simple descripción del poder en la que el concepto de biopolítica corre el riesgo de encerrarnos cuando se interpreta la «vida nuda» como «vida biológica con sus necesidades vitales»[9].

social: el clero (primer estado), la nobleza (segundo estado) y los representantes de las ciudades, es decir, los diputados de la burguesía (tercer estado). [N. del T.]

[8] Karl Löwith, citado por Giorgio Agamben, *op cit.*, p. 153-154.

[9] Giorgio Agamben, *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*, op. cit.

En la larga historia de la biopolítica, cuyos comienzos Foucault sitúa en el siglo XVII, Tarde introduce una ruptura, una crisis, un cambio de perspectiva: la vida no es captada como objeto de gobierno del biopoder, sino como una creación a la vez singular y colectiva de un nuevo tiempo del mundo, como la temporalidad de un pueblo nuevo, como «esencia concreta del hombre, cumplimiento de sus virtualidades, plenitud de lo posible»[10], según la definición que da el propio Foucault cuando hace de ella un objetivo y una reivindicación de las luchas.

La teoría marxista fracasó al explicar el nazismo a través de la lucha de clases, pues jamás pudo captar las racionalidades del biopoder ni las dinámicas de la cooperación entre cerebros, las cuales son inseparables del desarrollo capitalista y devienen, a partir de finales del siglo XIX, el «hecho político fundamental».

La Guerra Fría, al imponer de nuevo la relación capital/trabajo como medida económica y política del mundo, sobrecodificó los conflictos y las resistencias para encerrarlas, a través de la violencia del Estado, en la oposición entre capitalismo y comunismo[11]. Una oposición dialéctica de segundo grado, absolutamente institucional, puesto que sobredetermina la espontaneidad de la lucha de clases por medio de la división geopolítica del mundo.

En el cambio de milenio, a su vez, «la civilización del siglo XX se desplomó», y con ella el comunismo y el socialismo. Ambos habían pensado la producción a partir de la división del trabajo, el poder a partir de la dialéctica, y la subjetivación a partir de la clase obrera. A través de la obra de Tarde hemos comentado ampliamente estos límites, reforzados y mantenidos por la victoriosa revolución soviética. A pesar del genio político de Lenin, que ciertamente es un artista del acontecimiento, de la temporalidad revolucionaria y de su *kairós*, somos transportados a la única situación en la que el marxismo se siente realmente cómodo: el pasaje del Antiguo Régimen a la hegemonía de la fábrica de alfileres

[10] Michel Foucault, *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*, op. cit., p. 175.

[11] «Y a la inversa, si el capitalismo ha acabado por considerar la experiencia fascista como catastrófica, si ha preferido aliarse con el totalitarismo estalinista, mucho más sabio y tratable a su gusto, es porque éste tenía una segmentaridad y una centralización más clásicas y menos fluentes». Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil mesetas*, op. cit., p. 219.

sobre las demás formas de producción material. En la transición soviética a la industrialización es imposible anticipar la repentina unificación del campo social mundial y la dispersión de las multiplicidades en su interior. No es necesario volver sobre esto.

En cambio, es preciso resaltar cómo la cooperación entre cerebros fue afirmada a través de una infinidad de velocidades diferentes una vez que la guerra y su dialéctica amigo-enemigo fueron neutralizadas, aun cuando esto se dio bajo la forma atenuada de la Guerra Fría. Como si su desarrollo retenido, retardado, diferido por las guerras de exterminación, de clases, de naciones, buscara extenderse en todas las dimensiones del tiempo (tanto en la lentitud como en la velocidad) y de la vida (tanto en el trabajo como en el afuera-del-trabajo). Como si las fuerzas cerebrales que se describen en la *Psicología económica*, refrenadas por largo tiempo, invadieran poco a poco, por contaminación, por diferencia y repetición, y con ritmos cada vez más diferenciados, la sociedad y la subjetividad.

Después de la Segunda Guerra Mundial, la ciencia (la *big science*) se impone como la primera fuerza productiva. La comunicación y el consumo comienzan a invertir su relación de subordinación respecto a la producción. La primera extiende y complejiza sus redes a través de la transmisión de imágenes (televisión), a través de la explosión de «agencias de publicidad y de información», a través de la constitución de la aldea global; el segundo comienza a desarrollar su autonomía e independencia al transformar las subjetividades en consumidores, nómadas o turistas, todas ellas categorías que Tarde pone en escena. La necesidad de entretenimiento produce el unísono del elemento afectivo a través de la invención de nuevos placeres colectivos y nuevas formas de vida (*rock and roll*, *beatnik*, etc.). La cibernética sienta las bases del dispositivo tecnológico más adecuado para la dinámica de la cooperación entre cerebros. El público ya no es exclusivamente un objeto de propaganda, y se manifiesta como el grupo social del futuro. La escolarización en masa, las redes de comunicación, el ocio y las vacaciones difunden un saber y una pereza que hasta ese momento eran privilegio de las élites. Las metamorfosis del amor y de la amistad, que según la *Psicología económica* son verdaderas fuerzas sociales, se expresan en el espacio público a través de la revolución sexual, el feminismo y

la afirmación del deseo homosexual. El rechazo del trabajo critica la esclavitud del trabajo reproductivo y manifiesta la voluntad de que la virtualidad y la creación de la cooperación se sustraigan de la división del trabajo. La imitación-moda se inventa y se produce en las calles en conexión directa con los nuevos placeres colectivos y con los estilos de vida que derivan de las metamorfosis del amor. En definitiva, el pacto entre *Big Labour*, *Big Capital* y *Big Government* se ve sacudido desde finales de los años cincuenta en Estados Unidos por una fuga en masa hacia el ocio (*scholè*), hacia la constitución de la cooperación de los cerebros por fuera del control disciplinario de la vida. Producción y vida se identifican como expresiones del tiempo de la creación, de la diferencia, de la fuerza-invención, de la cooperación y de la simpatía.

La teoría del obrero masa ha renovado el marxismo, pero abordando la mutación social contemporánea únicamente desde el punto de vista del trabajo, de la producción material. Para Tarde, el marxismo y el socialismo son teorías económicas y políticas que expresan el punto de vista de los obreros, de los trabajadores sometidos a la lógica del trabajo de reproducción en serie. La transformación de la clase obrera en clase universal choca con dificultades prácticamente insuperables cuando se trata de dar cuenta no de la organización de la fábrica, sino de la sociedad, de formas de vida y de producción que no son linealmente reductibles a la producción material. El marxismo y el socialismo evidencian sus límites cuando se trata de captar la dinámica de las fuerzas psicológicas por sí mismas, por fuera de la lógica del capital industrial.

La extraña revolución de 1968 califica ontológicamente este proceso constitutivo al hacer «estallar el tiempo en ese punto de presencia», al querer todo y quererlo en seguida, aquí y ahora[12], al instalar la imaginación (la creación y la invención) en el poder, al declarar su odio por la dominación de la reproducción sobre la cooperación de cerebros ensamblados («¡No trabajen nunca!»). Estas consignas, extrañas

[12] «En psicología y en metafísica sacrificamos el verdadero presente, el presente real, por el instante de hace un momento, por el ser de hace un momento, y así reducimos el verdadero presente, el ser real, al estado de pasado. En moral sacrificamos el hoy por el mañana. En economía sacrificamos toda una raza por nuestra tranquilidad en el mañana». Charles Péguy, «Note conjointe sur M. Descartes et la philosophie cartésienne», *Œuvres en prose 1909-1914*, op. cit., p. 1496.

a la tradición socialista, son los signos de emergencia de una nueva ontología, y no los balbuceos del infantilismo político, como lo juzgan con desdén todos los neomarxismos (althusserismo, trotskismo, maoísmo). Las revoluciones socialistas de las que ellos se reclaman, han sido en realidad una restauración del orden del trabajo: *disciplina* y *medida* de la industrialización y de la construcción del Estado en el socialismo realizado. Orden del trabajo que se impone como medida y regulación del desarrollo del «comunismo del capital» en la Edad de oro del capitalismo[13].

Las consignas de 1968 redescubren la memoria vertical de la revolución ontológica descrita por Tarde, Bergson y Péguy: el ser como tiempo, el ser como diferencia, el ser como amor se cumple continuamente en una infinidad de planos cuyas coincidencias son fortuitas, impredecibles, cambiantes, en permanente constitución.

La extraña revolución de 1968 afirma la irreversibilidad de lo que Tarde había captado en el cambio de siglo: la fuerza expansiva de la multiplicidad, la fuerza constitutiva de los cerebros ensamblados, el poder de creación del tiempo. Las nuevas formas de cooperación, de subjetivación y de constitución política ya no podrán ser contenidas en lo universal de la clase o del pueblo, que aquí inauguran su implosión. Las constituciones materiales y formales basadas en el trabajo comienzan aquí su ineluctable declive.

Al denunciar la desaparición de los obreros y los campesinos (y de las luciérnagas), Pasolini coincide con la profecía de Péguy que prorrumpía antes de la Primera Guerra Mundial: el pueblo falta. Lo que no implica, evidentemente, la desaparición sociológica de los obreros y de los campesinos, sino un acontecimiento temporal, el hecho de que los obreros no llevan consigo la exclusividad de la diferencia y la heterogeneidad (revolucionaria) que el comunismo y el socialismo les asignaron.

[13] La Edad dorada del capitalismo, que comprende el periodo entre el final de la Segunda Guerra Mundial y la crisis del petróleo en 1973, recibe en francés el nombre de *Trente Glorieuses*. Esta denominación fue acuñada por el demógrafo Jean Fourastié y se trata de un guiño a las *Trois Glorieuses*, las tres jornadas en las que se desarrolló la Revolución francesa de 1830. [N. del T.]

De repente estamos en «otro pueblo», en «otro mundo», en «otro hombre». Desde su genealogía, la gran transformación ya contenía esta virtualidad, esta temporalidad de un nuevo comienzo. La metáfora imperial y religiosa de Péguy, de moda nuevamente hoy en día, indica la profundidad y la fuerza del acontecimiento. «Hubo incluso analogías extremadamente sorprendentes entre el tiempo de los romanos y el nuestro». Hubo mucho más que analogías y semejanzas: «Podemos decir que todo estaba listo en el mundo romano, que todo estaba listo para partir, que todo estaba como aparejado, realmente aparejado en ese pleno de la dominación romana, y en esa consumación de la paz romana, en ese imperio, en ese imperial apaciguamiento de todo»[14].

Esta «largada de movimiento, esta indicación de movimiento» de la cooperación entre cerebros señalada por la filosofía de la diferencia, se desplegó después de 1968. Si no podemos reconocerla es porque la medimos, aún hoy, con el metro socialista (el trabajo) y el metro capitalista (la valorización de la empresa).

La ciencia social de Tarde desplaza el problema. No se trata, frente a la segunda gran transformación que estamos viviendo, de afirmar el fin del trabajo, ni la primacía del trabajo intelectual sobre el trabajo manual, ni el fin de la historia, todas ellas expresiones que perpetúan viejas categorías del pensamiento. Tarde nos propone medir el mundo con el rasero de la invención y de la cooperación, distribuir de forma diferente las categorías, los conceptos, y agenciar las fuerzas activas según la diferencia y la repetición del tiempo de la creación. Desplazamiento infinitesimal que inaugura no obstante un cambio de paradigma, otras posibilidades de vida.

[14] Charles Péguy, *Œuvres en prose 1909-1914*, op. cit., p. 417.

Esta primera edición en castellano se terminó de imprimir
en los talleres de Gráfica MPS, Santiago del Estero 338, Lanús, Buenos Aires, Argentina,
en el mes de abril del año dos mil dieciocho.